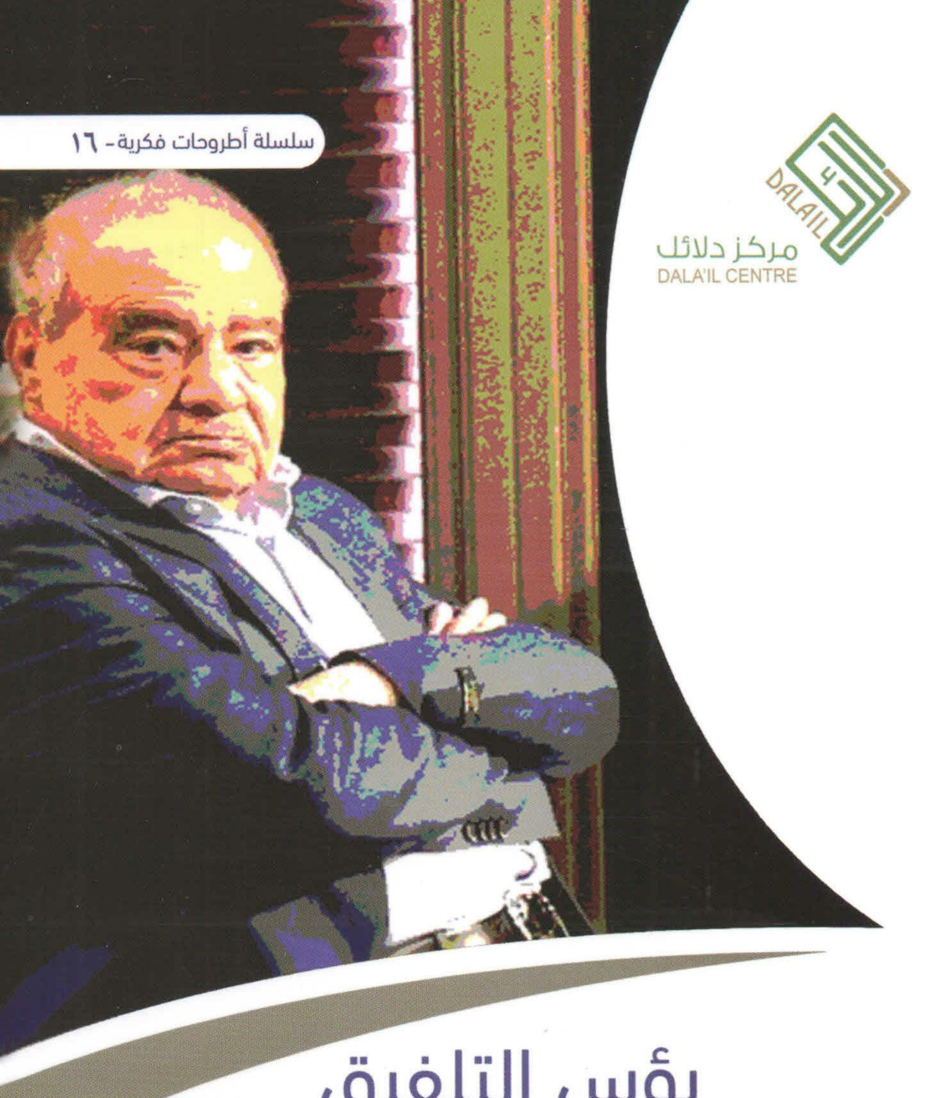
سلسلة أطروحات فكرية - ١٦

مركز دلائل
DALA'IL CENTRE



بؤس التلفيق

نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور

يوسف سمرين

- الطبعة الثانية -

بؤس التلفيق

نقد الأسس التي قام عليها طَرْح محمد شُحْرُور



Dalailcentre@gmail.com

الرياض - المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥

Dalailcentre@    

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠

الطبعة الثانية

١٤٣٩هـ

تصدير :

كثيرةٌ هي العقول التي أفرزتها البشرية لتقود توجهات ملايين الناس لسنوات وسنوات، وسواءً أكانت تلك القيادة في الخير أم الشر إلا أن العاقل يسعىٰ للنظر في أيٍ منها وعرضه علىٰ أوليات الفكر القويم والرأي السديد ليرىٰ مدىٰ اتساقها مع العقل والفطرة ومدىٰ خلوها من التناقض في ذاتها من عدمه.

ولذلك... كانت الحاجة الماسة لمثل هذه السلسة من (أطروحات فكرية).

وفي هذا الكتاب يستعرض معنا يوسف سمرين بالنقد أحد أكثر الشخصيات جدلاً علىٰ الساحة الإسلامية منذ عقود، والذي تم إعادة تقديمه مؤخراً (في رمضان الماضي) للناس علىٰ أنه المُفكر والمُجدد الإسلامي (محمد شحرور)، ليواصل – من جديد – مشواره في العبث اللغوي بمعاني القرآن والسُنة وتحريفهما، وهو ما يوضحه المؤلف بأسلوب مُختصر مُركز تكفي إشاراته إلىٰ تعميمه علىٰ كامل منهج شحرور، وذلك بالأدلة والنقولات الموثقة من أعماله وأقواله.

مركز دلائل

* * *


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات:

* * *

بين يدي الكتاب...

كثيراً ما تعرَّض القرآن لمحاولات نزعه من صدور وحياة المسلمين، فلما استحال تزييف كلماته أو تغيير حروفه؛ لجأوا إلىٰ تحريف معانيه باسم (القراءة المُعاصرة) له، فابتدعوا لكلماته من التفسيرات والمقاصد ما لم يُنزل الله به من سلطان، وما لم يعرفه المسلمون في حياتهم طيلة ١٤٠٠ عام، فأعادوا إلىٰ الأذهان طريقة الفِرق الباطنية من قبل بزعمهم معاني خفية للقرآن لا يعلمها إلا هم.

وعلىٰ هذا بدأت أعاجيب التأويلات القرآنية في الظهور باسم (التجديد) و(العصرنة)، بدءًا من نفي وجود المسجد الأقصىٰ في فلسطين، ومروراً بأن المُسلمة تصلي وتصوم وهي حائض أو نفساء، وأن الزنا ليس العلاقة الجنسية خارج الزواج (بل هو مُباح خارج الزواج عندهم)! وأن الجن ليسوا مخلوقات خفية عنا بل هم بشر مثلنا، وأن الصلوات ثلاث في اليوم والليلة وليست خمس (وبعضهم جعلها واحدة وآخر جعلها سبعة وثالث جعلها الدعاء فقط دون ركوع ولا سجود)، وأخيراً وليس آخراً (فإبداعاتهم لا تنتهي) أن جيوب المرأة المأمورة بأن يغطيها خمارها كما في سورة النور هي فقط

(تجاويف وخروقات) جسدها (يعني ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين علىٰ حد تعبير شحرور) وأما باقي جسمها العاري كله فيمكنها إظهاره لمحارمها»[1].

والآن... قارنوا هذا التحريف بما فعله أهل الكتاب من تحريف كلام الله فقال فيهم:

﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٨).

يقول في تفسيرها ابن كثير رحمه الله:

«يُخبر تعالىٰ عن اليهود عليهم لعائن الله، أن منهم فريقـًا يحرفون الكلم عن مواضعه ويبدلون كلام الله، ويزيلونه عن المراد به، ليوهموا الجهلة أنه في كتاب الله كذلك، وينسبونه إلىٰ الله، وهو كذب علىٰ الله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم قد كذبوا وافتروا في ذلك كله، ولهذا قال: (ويقولون علىٰ الله الكذب وهم يعلمون). وقال مجاهد والشعبي

---

(١) هذا المثال الأخير عن جيوب المرأة والذي جعل من آية الحجاب تصويراً أقرب ما يكون للباس البحر (البكيني): مأخوذ من كتاب محمد شحرور، الكتاب والقرآن (ص٦٠٦ – ٦٠٧) عندما زعم أن أصل كلمة جيوبهن مأخوذ من الجذر (جوب)، في حين الصواب أنها من الجذر (جيب) كما في معاجم اللغة مثل لسان العرب لابن منظور (١/ ٧٣٦). أما ما سبقه من أمثلة عجيبة أخرىٰ فهي لشحرور وغيره من أتباع منهجه اللغوي القرآني من المُتسمين بـ(القرآنيين) و(مُنكري السُّنة).

والحسن وقتادة والربيع بن أنس: (يلوون ألسنتهم بالكتاب) يُحرفونه.

وهكذا روىٰ البخاري عن ابن عباس: أنهم يُحرفون ويزيدون، وليس أحد من خلق الله يزيل لفظ كتاب من كتب الله، لكنهم يُحرفونه: يتأولونه علىٰ غير تأويله».

فالحمد لله الذي تعهد القرآن بحفظه.

جديرٌ بالذكر أن محمد شحرور من مواليد دمشق عام ١٩٣٨م، وقد سافر إلىٰ الاتحاد السوفيتي لنيل دبلوم الهندسة المدنية من جامعة موسكو عام ١٩٦٤م (ومن هنا جاء اتهام البعض له بالماركسية التي كانت شائعة في تلك الفترة في عقر دارها)، وقد عمل فيما بعد الدكتوراه أستاذاً بجامعة دمشق، ثم أصدر عدداً من الكتب تحت مُسمىٰ (دراسات فكرية معاصرة) أعلن فيها تناول القرآن علىٰ ضوء النظريات اللسانية الحديثة، فابتدأها بكتاب: (الكتاب والقرآن — قراءة معاصرة) عام ١٩٩٠م، وعلىٰ قدر ما امتلأت كتاباته وأقواله بالمخالفات الواضحة والصريحة لمعاني القرآن وتعاليم الإسلام، علىٰ قدر ما انبرىٰ لها عشرات المفكرين والدعاة والمتخصصين للرد عليها في كتب ومقالات وأبحاث وبيان ما فيها من وجوه الخطأ.

فكان منها ما غلبت عليه العاطفة فأثرت علىٰ منهجية النقد، وكان منها ما التزم بالنقد المنهجي الدقيق وكشف حقيقة منهج شحرور مثل كتب:

١ - (**بيضة الديك** - نقد لغوي لكتاب: الكتاب والقرآن)

ليوسف الصيداوي، المطبعة التعاونية.

وقد تناول أباطيل شحرور من الناحية اللغوية فقط كمتخصص في مجاله (قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة دمشق).

٢ - (**الماركسلامية والقرآن** - أو الباحثون عن عمامة لداروِن وماركس وزوجة النعمان - قراءة في دعوىٰ المعاصرة) للمحامي محمد صياح المعراوي، طبعة المكتب الإسلامي.

٣ - (**تهافت القراءة المعاصرة**) لمنير محمد طاهر الشواف، دار قتيبة للطباعة والنشر.

٤ - (**الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن**- دراسة نقدية) لماهر المنجد، دار الفكر المعاصر.

ونحن بدورنا نقدم للقارئ المسلم والعربي هذا الكتاب الذي ندعو الله تعالىٰ أن ينفع به، وأن تساعد نقاطه المباشرة والواضحة في التنبيه علىٰ حقيقة منهج الرجل.

الناشر

* * *

المقدمة...

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله ﷺ، وبعد:

فتتكاثر الكتب في شتىٰ المواضيع، ولا يُشَكِّلُ كثيرٌ منها إضافةً معرفيةً؛ ففي عصرٍ يسهل فيه الطبع والنشر والتوزيع تختلط الكتب التجاريةُ بالكتب الجادة، وقد يختلط الأمر علىٰ البعض فيحسب أنَّ كُلَّ ما يلمع ذهبٌ، وأنَّ فائدةَ الكتاب تزيدُ طرديًّا مع عدد صفحاته، وفي غَمرةٍ من غياب التفكير النقدي الذي يقلل من تلك الكتابات العبثية يغترُّ بعضُ الكُتَّابِ بقُدرتهم علىٰ تسويد الصفحات، حتىٰ ولو كانت مجردَ حشو لا طائلَ من ورائه، بقدر تعاظُمِ الجمهور الذي صفق لسطورهم.

مِنْ تلك الكتب التي تعاني من السمنة المفرِطة كتبُ محمد شُحْرور، الذي يمكن معرفة الموهبة التي يمتلكها في القدرة علىٰ كتابة مئات الصفحات فيما يمكن تلخيص محتواها في وُريقات، ومع ذلك فقد كان يعيبُ علىٰ كتب الفقه حجمَها فيقول:

«ظهر فقه العبادات كالوضوء والصلاة والحج والزكاة، حتىٰ شمل هذا الفقهُ كثيرًا من المجلدات، عِلمًا بأن العبادات جاءت للعالِم

والجاهِل واضحةً، وللعامة والخاصة مفصَّلة، **لا تحتاج إلىٰ كلِّ ذلك**»[1].

فهذا الرجل ينسىٰ نفسه! فإن كان الأمرُ بهذا الوضوح فلِمَ سطر مئات الصفحات وهو يتحدث في الدِّين؛ فالدِّين جاء للعامة والخاصة بهذا المنطق، فلم كتب كتبه!

إلا أننا لا يهمنا هنا الحديث عن الشكل، ولا طول كلامه من قِصَرِهِ، لا يعنينا أيُّ قالَبٍ يمكن لأي شخص أن يقدِّمَ فيه فِكرَه، فليس الحديث هنا عن الجانب الفني والجمالي، ولا البلاغي، إنما هو حديث عن الجانب المعرفي، فإنَّ لِعَينِ النقدِ ما يشغلها بالأهم، وهو حديثه في الجانب الشرعي، في الأصول، والعقائد، والشريعة بشكل عام.

وليعذرنا محمد شحرور إنْ حذفنا لقب «دكتور» فهو متخصص في الهندسة المدنية، فالحديث هنا يجري فيما ليس متخصصًا فيه، فقد آثر أن يُعْرَفَ في الأوساط الثقافية بكتاباته الدينية، تلك الكتابات التي يحب أن يصدِّرَها بأنها قراءة جديدة، وأصول جديدة! وأنها تابعة لمنهج جديد، ذلك الذي يصفه بقوله:

«منهجنا يكشف مواطن الخلل في ذاته، بدون محاباة أو عواطف»[2].

---

(١) الدولة والمجتمع، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، (ص٢٣).

(٢) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر،=

ويبلغ به التعصب لما يسميه بمنهجه إلىٰ حدٍّ سلوكه أسلوب الحرمان الكنسي لمخالفيه، فيصفهم بأنهم «عبدة التراث»[1]، وغير خافٍ ما في هذا من لمز لهم بالكفر لكونهم يعبدون غير الله بزعمه.

وهنا يلحُّ السؤال: ما هو هذا المنهج الذي يسير عليه محمد شحرور؟ وإلىٰ أين يمكن به أن يصل؟

فبعد أن يُحذف الحشو في كتاباته الطويلة ما الذي يمكننا أن نستخلصه من أطروحاته؟ ما الأسس التي سار عليها؟ بحيث يمكن لشخص أن ينتسب بها إلىٰ منهجه لا إلىٰ شخصه، فيقدر أن يسلك طريقة متسقة توصل إلىٰ مطلوبٍ، لا نزوات آراء متفلتة، لا يجمعها جامعٌ نظريٌّ.

هذا ما ستحرص علىٰ الإجابة عنه هذه الصفحات، لتصور طرحه كما هو، من غير تشويهٍ ولا تجميل، معالِجَةً إياه بمعيار النقد، علىٰ أنه عادة ما يواجه أي طرح نقديّ من أنصار خصومه المتعصبين بالصياح بأن النقد تحول إلىٰ شخص الكاتب، ولتفادي تَكرَار هذه الحُجة في وجه هذه السطور يُقال إنَّ الكاتب بشريٌّ، مثله مثل الناقد، وليس متعاليًا عن التعيين في الواقع حتىٰ لا يخاطب، ولا يُنقد، ولا يُوجه إليه الكلام.

=دمشق - سورية، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٠م، (ص١٥).

(١) تجفيف منابع الإرهاب، محمد شحرور، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت - لبنان، الأهالي للتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٨م، (ص٨٦).

وحين يتصدر كاتبٌ يحق لقارئه أن ينقده، وأن يسأل عن أهليته فيما يكتب، فذا - وإن كان فيه مخاطبة لشخص - فهو أمر يتعلق بموضوع طرحه بشكل عام، وليس أمرًا خاصًّا به، فلا يحتاج الأمر إلىٰ التذكير بمسوِّغات هذا، وليس هذا من مغالطة الحُجة الشخصية[1] في شيءٍ، فمتىٰ كانت السقطات تشي بعدم أهلية صاحبها في كتابة موضوعٍ ما، فإنَّ هذا يدفع إلىٰ لومه للتصدر قبل التأهل، لا الإنكار علىٰ ناقده في هذا، وفي حالتنا هنا يُفترض ألا يكون هناك امتعاض من نقدِ ما سطره محمد شحرور، وهو الذي أهدىٰ سطوره «إلىٰ كل عقلٍ نقديٍّ متنور يبحث عن الحقيقة أينما كانت»[2]، فيُقال له: وصلت هديتُك، وإليك ومَن تابعك ما يقابلها.

فثقافة التفكير النقدي يجب أن تكون حاضرة فـ«النقد هو دم الحياة الفلسفية»[3]، و«ليس ثمة معرفة دون نقد عقليٍّ»[4]، وقد عُرف في تراثنا الإسلامي بشكل حيوي مؤثر، فتجد أسماء لامعة قد برعت في مضمار نقد الحديث كابن المَدِينِيِّ، وأحمد بن حنبل، وابن مَعِين

---

(١) حول تعريف هذه المغالطة، انظر: المغالطات المنطقية، عادل مصطفىٰ، المجلس الأعلىٰ للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، (ص٦٩).

(٢) أم الكتاب وتفصيلها؛ قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٥م، (ص١٣).

(٣) بحثًا عن عالم أفضل، كارل بوير، ترجمة: أحمد مستجير، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، ١٩٩٩م، (ص٢٢٥).

(٤) بحثًا عن عالم أفضل، (ص٣٥).

وغيرهم، وما أحوجنا اليوم إلىٰ نقّاد في جانب الفكر، كما عرف ذلك عن علماء أفذاذ لم يتوقفوا عند نقد الحديث، بل مضوا إلىٰ نقد الأفكار، وتتبع جذورها، وكشف عوارها حتىٰ لا تمر علىٰ الناس كابن تَيْمِيَّة، وابن القيم، وغيرهما، وما أحسن قول ابن القيم وهو يتعهد بالبقاء علىٰ نقده لأهل البدع بقوله:

ولأفضحنَّهم علىٰ رأس الملا * ولأفرينّ أديمهم بلساني

ولأكشفن سرائرًا خفيت علىٰ * ضعفاءِ خلقك منهمُ ببيانِ[1]

فمواصلة لمسيرة النقد كانت هذه السطور في نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، ولا ينفصل العمل النقدي عن العمل التحليلي، بتحليل ما يقوله المؤلف، وإرجاعه إلىٰ أصوله، وإن بعض المسائل يكون تصويرها وبيان أصلها كافٍ في تكديرها، بإذهاب هالة تعاليها، وإظهار خضوعها لظرفها وسياقها، وارتباطها بلوازمها، فكيف إن كانت بنفسها لا تقوم علىٰ ساقِ الأدلة والبراهين؟ كما سيجري فحص مدىٰ اتساق أطروحاته الفكرية فيه، ومدىٰ وقوعه في التلفيق، وهو «خلط غير منظم لوجهات نظر مختلفة غالبًا ما تكون متعارضة تعارضًا قطعيًّا من آراء فلسفية ومقدمات نظرية وتقديرات

---

(١) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن العريفي - ناصر بن يحيىٰ الحنيني - عبدالله بن عبد الرحمن الهذيل - فهد بن علي المساعد، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٨هـ (ص١٥٥).

سياسية»[1]، ويشمل هذا آراءً في مجال العقائد والفقه،.. ونحو هذا.

وحرصًا علىٰ عرض ما قاله محمد شحرور في كتبه فإنَّ هذا الكتاب تَتَبَّعَ ما سَطَّرَهُ محمد شحرور في كتاباته التالية:

١- الكتاب والقرآن، ٢- القصص القرآني (وهو في جزأين)، ٣- الإسلام الأصل والصورة، ٤- الإسلام والإيمان، ٥- الدولة والمجتمع، ٦- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ٧- السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، ٨- الدِّين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، ٩- تجفيف منابع الإرهاب، ١٠- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ١١- الإسلام والإنسان: من نتائج القراءة المعاصرة، ١٢- أم الكتاب.

ولم أتتبع كل الجزئيات التي قالها بالنقد، بل جرىٰ التركيز علىٰ الأسس التي قام عليها مُجمل ذلك الطرح، من حيث الموضوعية، والاتساق، وأصالة الفكرة، وإن كان هناك تعرض لبعض الجزئيات فذلك لارتباطها بأصوله، وبيان ما فيها عند التطبيق، أو بيان لوازمها.

يوسف سمرين

القدس

* * *

---

(١) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (ص٥٢٤)، بتصرف يسير.

ضد الثوابت...

ليس هذا العنوان تهويلًا ومبالغة بقصد التشنيع، بل هو ما دعا إليه محمد شحرور نفسه، فقال:

«الفقه الإسلامي - كما صاغه لنا الفقهاء في القرنين الثاني والثالث الهجريين - وكذلك علوم القرآن بحاجة ملحّة إلىٰ إعادة النظر، وخاصة فيما يسمىٰ بالثوابت أو الأصول. حيث نحن اليوم بحاجة ماسّة إلىٰ إعادة تأصيل الأصول نفسها، وإعادة النظر فيما يسمىٰ بالأحكام الشرعية وأدلتها»[1].

إنه يريد مراجعة الثوابت والأصول، تلك التي يسمي أتباعَها بـ«عَبَدَة التراث»، فلا غرابة أن يوجه هجومه إلىٰ الشافعي - أول من دوّن أصول الفقه -، وهو الذي يسأل مستنكرًا:

«هل استطعنا نحن أنْ نتجاوزَ الشافعيَّ في أصول الفقه ونضع أصولًا جديدة؟»[2].

ولم يجد ما قاله هنا كافيًا حتىٰ بدأ بالطعن في دين الشافعي، فقال

---

(١) تجفيف منابع الإرهاب، (ص٣٠٤).

(٢) الدولة والمجتمع، (ص٢٢٨).

بأنه: «باع دينه بدنيا غيره»[1]، ورماه بأنه كان مِن علماء السلاطين يداهنهم في فقهه[2]، فما مقدار معرفة شحرور بكلام الشافعي؟

يظهر هذا في قوله:

«الإمام الشافعي.... في كتابه (الرسالة) يُنكِرُ دَور الآحاد في مجال العقائد»[3].

فهو يزعم أنَّ الشافعيَّ في (الرسالة) يرد الحديث الصحيح إن كان من أخبار الآحاد أي الذي يرويه الواحد عن الواحد في العقائد، وهذا مجرد كذب، ولا يقدر أن ينقل من أي موضع من (الرسالة) شاهدًا واحدًا على ما يقول، بل إن الشافعي «عقد في الرسالة بابًا أطال فيه الكلام في تثبيت خبر الواحد، ولزوم الحُجَّة به، وخروج من رده عن طاعة الله ورسوله، ولم يفرِّق هو ولا أحد من أهل الحديث البتة بين أحاديث الأحكام وأحاديث الصفات، ولا يُعرف هذا الفرق عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا من تابعهم ولا عن أحد من أئمة الإسلام، وإنما يُعْرَفُ عن رؤوس أهل البدع ومَنْ تبعهم»[4].

فهذا القول محدَث، ولم يفرِّق الشافعي في أحاديث الآحاد بين

---

(١) تجفيف منابع الإرهاب، (ص٨٤).

(٢) انظر: تجفيف منابع الإرهاب، (ص٨٤).

(٣) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (ص١١١).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م، (ص٥٧٠).

الأحكام والعقائد كالأحاديث في الصفات الإلهية، كما زعم شحرور، بل إنه نص في «الرسالة» علىٰ قيام الحُجة في الإسلام بخبر الواحد الذي ثبت صدقه، فقال محتجًّا بفعل النبي ﷺ :

«بعث أمراء سراياه - وكلهم حاكم فيما بعثه فيه - بأن عليهم أن يدعُوا مَنْ لم تبلغه الدعوة، ويقاتلوا مَن حَلَّ قِتاله، وكذلك كل والٍ بعثه أو صاحب سرية، ولم يزل يمكنه أن يبعثَ واليين وثلاثة وأربعة وأكثر.

وبعث في دهرٍ واحدٍ اثني عشر رسولًا، إلىٰ اثني عشر ملِكًا، يدعوهم إلىٰ الإسلام، ولم يبعثهم إلا إلىٰ مَن قد بلغته الدعوة، وقامت عليه الحُجَّة فيها»[1].

فقد استدل الشافعي بهذا علىٰ قيام الحُجة بالواحد في الإسلام، وذا في عقائده في المقام الأول، وبيّن أن النبي ﷺ كان قادرًا أن يبعث أكثر من واحد لكل مَلِكٍ يدعوه إلىٰ الإسلام، فعُلِمَ أن شُحرورًا كذب عليه، ولم يرضَ بذا المقام حتىٰ استطال بالطعن في دِينه، فمثل هذا يريد أن يتجاوزَ الشافعيَّ وهو لم يلحق بشيءٍ من أثره، بل اكتفىٰ بأن يكذبَ عليه، وينسب كذبته إلىٰ الرسالة، وكأنه لا يقدر أحدٌ علىٰ التحقق من كلامه فيها، وهي مطبوعة، متوفرة في المكتبات، مرفوعة علىٰ مواقع الشبكة العنكبوتية، وهذه الطريقة التي يسلكها تتكرر في

(١) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٩م، (ص٤١٧، ٤١٨).

كتاباته، فيذكر أسماء كتبٍ لمجرد أن تظهر في مراجعه، وكأنه طالعها وقرأها.

علىٰ أي حال لقد أراد شحرورٌ أن يخرج عن الأصول، وذلك لكي يتسع له الحديث دون ضوابطه، ويضع نفسه بعده في زُمرة المجتهدين، متجاهلًا قواعد الاجتهاد في العلوم الشرعية، فقال:

«إمكانية الاجتهاد ضمن الأطر التي رُسخت منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين قد استُنفِدت، ولم يعد الاجتهاد ضمنها ممكنًا إلا إذا تجاوزها، والعودة إلىٰ قراءة التنزيل علىٰ أساسِ معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للتشريع الإسلامي»[1].

إنه يريد أصولًا جديدة للتشريع الإسلامي، لذا يعلن أنَّ «ما يُسمىٰ قواعد الفقه وضوابط الشريعة... فَقَدَت صلاحيتها في معظم الأمور إن لم يكن كلها»[2]، ويُعلن «تهافت أصول الفقه التي وضعها الشافعي والتي أطلق عليها: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس»[3]، «اتِّبَاع أقوال مَنْ سَلَفَ.... خطأ فادح، وتضليل للناس»[4].

---

(١) الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٤م، (ص٢٩٦).

(٢) السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٢م، (ص٢١١).

(٣) المصدر نفسه، (ص٢١١).

(٤) القَصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقي، بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٠م، (١/ ٢٤٢).

إنه يريد أن يخرج عن كل هذه الضوابط ليبتكر ضوابط جديدة، يقول في صياغتها:

«قد أدىٰ النبيُّ ﷺ مهمته علىٰ أكمل وجه حيث بلغ - كرسولٍ - كُلَّ الغيبيات التي أُوحيت إليه...، وهي الجزء الأكبر من التنزيل الكريم...، فالنبي لم يكن أكثر من مبلغ عن الغيب من دون أن يكون عالمًا به إطلاقًا، لهذا لم يتصدَّ لشرح التنزيل الحكيم، لأن مفاتيح فهمه كامنة في داخله، وهي تفصيل الكتاب، وليست نابعة من الرسول، أما مهمة التفكر والتدبر في معانيه فقد أُوكلت إلىٰ الناس المنزَّل إليهم...، واكتفاء الرسول ببيانه وعدم شرحه إثبات لنبوته، ودليل علىٰ علمه بأبعاد هذه النبوة»[1].

فهذا الأساس الذي ينصره شُحرورٌ يعني أنَّ النبيَّ ﷺ لم يعلم أكثر القرآن! بل اكتفىٰ بتبليغه فقط، والتبليغ عند شُحرور يعني أنه قرأه علىٰ الناس فحسب، وكأن التبليغَ يكونُ كحَمْلِ رسالة مشفَّرة إلىٰ قوم لا يكادون يفهمون منها شيئًا، ولذا لم يشرحه ولم يفسره لأحدٍ، وهذا مجرد حشو، فإنه نسب إليه عدم علمه به، فكيف سيشرح ما يجهله؟ أمَّا مهمة التفسير فهي لغيره، فيجعل للناس منزلة لا يجعله للنبي ﷺ، حيث إن التدبر والتفكر للناس وكأن النبي لا يتدبر القرآن، ولا يتفكر فيه، فمَنْ هو أفضل مَن فسَّر القرآن عند شحرور؟

---

(١) المصدر نفسه، (ص١٠٣).

يقول:

«خير مَنْ أوّل آيات خلق البشر عندي هو العالم الكبير تشارلز داروين، فهل عَرَفَ داروين القرآن؟ أقول: ليس من الضروري أن يعرف، فقد كان داروين يبحث عن الحقيقة في أصل الإنسان، والقرآن أورد الحقيقة في أصل الإنسان، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين علىٰ حق، وأعتقد أن نظريته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة»[1].

فهذا الرجل يزعم أنَّ النبي ﷺ الذي تَنَزَّلَ عليه القرآن بلُغته لم يعرف أكثره، لكنّ خيرَ مَن أوّل بعض آياته هو داروين، دون الحاجة إلىٰ أن يعرف داروين القرآن ولا لغته! وحُجَّتُهُ أنه يعتقد أنَّ النظرية صحيحة، وبما أن داروين أراد الحقيقة فيجب أن يتطابق مع القرآن! أي منطق هذا!

يقول:

«بَلَّغَ النبيُّ ﷺ... الأنباء الغيبية والتاريخية مِن دون فهمها، ومِنْ دُونِ التمكن مِنْ شرحها لأهلِ زمانه، وفي ذلك مهمة عظيمة وشاقة، إذ كيف يجري إقناعُهم بشيءٍ لا يمكنهم إدراكه، كالعلم الجيني»[2].

فهذا الرجل يفترض أن النبي ﷺ مجرد آلة نقل، فالبيان عنده أنه: «أعلنه صوتيًّا بمعنىٰ نَطَقَهُ بنفسه أمام الناس، لكن دون أن يشرح

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص١٠٦).

(٢) السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، (ص١٠٣).

منه شيئًا»[1]، فيجعله مثل المذياع، والخط، والأوراق، وآلات الطباعة، لا أنه المبلِّغ عن ربه، وأنَّ البلاغ لا يحصل دون بيان ما في الرسالة حتىٰ يفهمها مَنْ بَلَغَتْهُ، فلو أُنْزِلَ الكتابُ بلغةٍ لا يفهمها أَحَدٌ مِنَ البشرِ لم يقع البلاغ، والله ﷻ يقول: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[2]، فالقرآن نزل بلسانٍ عربيٍّ، والنبي ﷺ كان عربيًّا، ليبين لقومه بداية، فمقصد الرسالة البيان لا التعمية، و«البيان: كون الشيء في ذاته ممكنًا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»[3]، والإبانة والتبيين: «فِعْلُ المبيِّن، وهو إخراجه للمعنىٰ من الإشكال إلىٰ إمكان الفهم بحقيقته»[4]، فكون الشيء بَيِّنًا يعني أنه واضحٌ يمكن معرفته للمخاطَب؛ قال تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[5].

ويقول: ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾[6]، فالنذارة بالقرآن لمن بلغه مِن الناس تكون بفهمه، لا أنَّ أكثره غير مفهوم، ومع

---

(١) دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٦م، (ص٥٤).

(٢) سورة إبراهيم، الآية (٤).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حَزْم الأندلسي أبو محمد، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (١/ ٤٠).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، (١/ ٤٠).

(٥) سورة المائدة، الآية (٦٧).

(٦) سورة الأنعام، الآية (١٩).

ذلك يقع به البلاغ!

ويقول: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1].

لكنه يزعم أنه نقلَ إلىٰ غيره فحسب، دون أن يشرح أو يفسر، ويتجاهل أن «**الاستفسار عند الأصوليين طلب ذِكْر معنىٰ اللفظ حين تكون فيه غرابة أو خفاء**»[2]، فكونه لم يشرح بعض الآيات مثلًا فذا لقوة دلالاتها، لا أنه لم يفهمها، بل لأنها واضحة عند المخاطبين، بحيث لم يستشكلوا ولم يستفسروا، فكيف بها عنده؟

ثم إن هذا الرجل يفتَرِضُ أنَّ العِلْمَ الجينيَّ حواه القرآن نفسه، وبالتالي لم يعلمه النبي ﷺ، وهذا الموقف يجرد حتىٰ علماء الطبيعة مِنْ دَورهم، فما كان عليهم إلا أن يسلكوا طريقة شُحرور في التفسير، وسيكتشفون ما أجهدوا أنفسهم للوصول إليه خارج القرآن مِنْ علم الطبيعة، فماذا اكتشف شحرور بطريقته؟ هل يوجد أي مسألة علمية وصل إليها عبر طريقته تلك؟.. ولا أي مسألة!

كل هذا ليمهد شحرور لنفسه أيَّ قول بحجة الاجتهاد، حتىٰ ولو خالف الأحاديثَ النبوية وأفهامَ علماء الإسلام جميعًا، فهو اختار داروين في منزلةِ خَيْرِ مَنْ فَسَّرَ آياتٍ من القرآن! لأنه يعتقد أنَّ نظريته

---

(١) سورة النحل، الآية (٤٤).

(٢) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، طباعة: ذات السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (٤/ ٥٩).

صحيحة، فجاز عنده أن يكون المسلمون جميعًا قد جهلوا كتاب الله الذي أفنىٰ علماؤهم فيه أعمارهم كل تلك القرون حتىٰ جاء رجل ليس ضروريًا عند شحرور أن يكون قد سمع بالقرآن، ولا عرف لغته، ولا قرأ منه شيئًا - فضلًا عن إيمانه به مِنْ عَدَمِهِ - فيجعله خيرَ مفسِّرٍ لآياتٍ منه، دون أن يكون داروين نفسه قد انتسب إلىٰ تفسيرها! ولا استشهد بها مرة، وحتىٰ دون أنْ يكون مسلمًا، بل حتىٰ دون أن يكونَ داروين ممن يؤمن بالله أصلًا[1]، فأي اعتباطية في التسلسل أكبر مِنْ هذه ليصل إلىٰ مثل هذه النتيجة؟!

ومع ذلك يقول:

«**المغالطة الكبرىٰ هي أننا نريد أنْ نفهم الإسلام فنرجع مِن القرن العشرين إلىٰ القرن السابع في طريقة تفكيرنا**»[2].

فهذا الرجل لا يعنيه أن يفهم الإسلام كما كان علىٰ عهد النبي ﷺ، فقد بُعث النبي ﷺ في القرن السابع الميلادي!

ويحاول أن يخرّج مقالته بطريقة دبلوماسية، فيقول:

«لا نلوم **أصحاب التفاسير التراثية** في القرنين السابع والثامن للميلاد **علىٰ ما لم يفهموه من كتاب ربهم** بسبب قصور أرضيتهم

---

(١) انتهىٰ داروين لا أدريًا، لا يُثبت الإله ولا ينفيه، انظر: قصة حياة تشارلس داروين، تحرير: فرانسيس داروين، ترجمة ومراجعة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١م، (ص٣١٦).

(٢) الكتاب والقرآن، (ص٥٦٦).

المعرفية»[1].

فالواقع أنه نسب إلىٰ النبي ﷺ نفسه عدم فهم أكثر القرآن، فليس حديثه مقتصرًا علىٰ التفاسير التراثية، كما هو كلامه هنا، الأمر الآخر قوله بأن سبب عدم فهمهم قصور أرضيتهم المعرفية خلط بين مقامين:

١ - العلوم المحصورة: كعلوم اللغة العربية والعلوم الشرعية التي يُعتبر فيها الإجماع حجة، حيث لن يُكتشف أي دليل أو شاهد خارج إطارٍ زمني محدد، فلن يكتشف العلماء آية أو حديثا لم يكن معروفًا، ولا شاهدًا لغويًا.

٢ - العلوم غير المحصورة: مثل علم الفلك، والكيمياء، والفيزياء، والهندسة التي يتخصص بها شحرور، فهذه قد تُكتشف فيها معارف وأدلة لم تكن معروفة من قبل، والكون فسيح، وقد يعرف منه ما كان مجهولًا.

لكنه يريد أن يجعل العلوم الأولىٰ كالثانية، تمهيدًا لأن يتصدر أمثاله، فيقولون مثلًا: نحن عندنا من علم الهندسة ما لم يكن موجودًا في عهد الصحابة، وبهذا أرضيتنا المعرفية أكبر منهم، ولذا قد نعرف شيئًا من التنزيل قد جهله الصحابة، أو النبي ﷺ نفسه! وهذا محض خلط بين الأمرين، فمعارف الصحابة في العربية مثلًا أكبر ممن بعدهم، وكذلك علمهم بالتنزيل والفقه وباقي علوم الشرع، فيستحيل أن

---

(١) القَصص القرآني قراءة معاصرة، (١/ ٣٢٨).

يجهلوا شيئًا من الدِّين ويعرفه مَنْ بعدهم، فكيف والنبي ﷺ كان بينهم ويقرّهم علىٰ أفهامهم، وإن فهم واحدٌ منهم آيةً بغير معناها صوّب له غلطه فيها، وبَيَّنَ له الحكم علىٰ وجهه، كما حصل مع عَدِيِّ بن حَاتِم لمَّا أخطأ في فهم قوله تعالىٰ: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ ﴾[1]؛ يقول عَدِيٌّ:

«عمدتُ إلىٰ عقال أسود وإلىٰ عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوتُ علىٰ رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك، فقال: **إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار**»[2].

فعلوم الشرع مستقلة عن تطور علوم أخرىٰ غيرها كالفلك والهندسة ونحوهما، فمهما تطورت تلك العلوم فلن يكتشفوا في الإسلام إلهًا غير الذي عبده الصحابة، ولن يفهموا من التشريع ما يناقض فهم الصحابة، أما ما قد يجهله الصحابة من علوم الدنيا مما قد يكشفه غيرهم فهذا مُسَلَّمٌ، لكن الرجل خلط بين الأمرين؛ ليُفسحَ لنفسه فرجة بين علماء الشرع بحجة معرفته بالهندسة.

ويُقال في زعمه أنه قد يعرف ما جهله النبي ﷺ وصحابته من

---

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٧).

(٢) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، (ص٤٦١)، حديث رقم (١٩١٦).

الدين، لاتساع أرضيته المعرفية: هل هذه أصول جديدة للتشريع؟ أم هي شريعة جديدة بكامل ما تحمله هذه الكلمة من معنىٰ؟

يجيب شحرور عن هذا:

«خاتمة الرسالات وفاتحة عهد جديد في تاريخ الإنسانية، هو عهد ما بعد الرسالات لشموليتها، والتي وُضعت حدودها كدفعة إلهية تحفيزية للإنسان للاعتماد علىٰ نفسه في التشريع لنفسه»[1].

فخاتمة الرسالات كانت دفعة للإنسان لكي يعتمد علىٰ نفسه فيشرع لنفسه بنفسه، فهذا الرجل يبتكر شريعة تمامًا بحُجة التجديد، وبحجة أن النبي يجهل أكثر آيات القرآن، وأن خير مفسر لبعض الآيات هو داروين، ولذا يقول:

«الفقه المتوارث بكل فروعه في الشعائر أو العبادات - كما يسمّيها الفقه -، وفي التشريعات أو العادات بحاجة إلىٰ إعادة قراءة، حتىٰ نعيد الاعتبار للدين الإسلامي، ونعيد له صفة العالمية التي أفقده إياها الفقه والفقهاء وعلىٰ رأسهم الشافعي، سامحهم الله»[2]!

وهذه الطريقة بالدعاء لهم بالمغفرة مجرد خطابة، وإلا فهو يرميهم بأشد الفظائع كقوله: «الفقهاء والمفسرون... قصموا نبوة محمد ﷺ»[3]، وقوله: «الفقهاء... قاموا من جهة بمشاركة الله في

---

(١) السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، (ص١٤٠).

(٢) القصص القرآني، (٢/ ١٥١).

(٣) الكتاب والقرآن، (ص٨٨).

ألوهيته بتحريم أمور هي أصلًا حلال»[1].

على أي حال فإن هذه الطريقة في التفسير تسمح له بأن يقول أي شيء، في أي موضوع، ويقول: هذا من التجديد، وبما أنه أسقط أصول الفقه والفقه وأهلهما فما الداعي وقتها لقواعد اللغة أصلًا، وبهذا يصبح الدِّيْن يحتمل أي شيء، وبالتالي لا يعني أي شيء!

على أن طريقته هذه ليست مبتكرة، فقد سبقته إليها الكنيسة في تعاملها مع الإنجيل، ففي الإنجيل أن واحدًا قال للمسيح: «أيها المعلّم الصالح أي صلاح أعمل لتكون الحياة الأبدية؟ فقال له: **ولماذا تدعوني صالحًا؟ ليس أحدٌ صالحًا إلا واحد وهو الله**، ولكن إن أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»[2].

فهذا الكلام مفاده أن المسيح لم يكن هو الله ولا يساويه ولا حكاية الثلاثة في واحد، وإلا كان سيقبل مِن هذا الرجل أن يناديه بهذا، والرجل الذي سمعه لن يفهم منه إلا أن المسيح ليس هو الله ولا في مرتبته، وقد قال هذا المسيح سدًّا لذريعة الغلوّ فيه، وفي السنّة ما يماثل هذا، كما جاء عن مطرِّف قال: قال أبي:

انطلقتُ في وفد عامرٍ إلىٰ رسول الله ﷺ، **فقلنا: أنت سيدنا، فقال السيد الله.**

---

(١) الدين والسلطة، (ص١٨٧).

(٢) الكتاب المقدس، نداء الرجاء - شتوتغارت - ألمانيا، ترجمة: فاندايك والبستاني، منقّحة: ١٩٩١م، إنجيل متىٰ، الإصحاح: (١٩)، العددان: (١٧ - ١٨).

قلنا: وأفضلنا فضلًا، وأعظمنا طَولًا.

فقال: قولوا بقولكم - أو بعض قولكم -، ولا يستجرينَّكم الشيطان»[1].

وذلك أنه كره المبالغة في المدح سدًّا لذريعة الغلوّ فيه.

فكيف تعامل الرهبان مع كلام المسيح الموجود في الإنجيل؟

يقول أمبروسيوس (أسقف ميلان):

«إن ابن الله يتكلم هنا بالتأكيد كإنسان، وهو يتكلم مع أحد الكتبة، وهو الذي يخاطب الله بقوله: «أيها المعلم الصالح»، ولكنه لا يعترف به أنه إله، لذلك فما لا يؤمن به هذا الكاتب يعطيه المسيح أن يفهمه، وقصده من هذا أن يقوده ليؤمن بابن الله ليس «كمعلم صالح»، ولكن «كالإله الصالح»»[2].

فالمسيح كان يتكلم هنا بصفته إنسانًا باعتراف هذا الأسقف، ولكن رغم وضوح النص إلا أنه لا يهتم بكلمات المسيح نفسها، ولا بفهم المخاطب الذي يخاطبه المسيح، ويقرّه على فهمه، بل يريد أن

(١) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتَانِيّ، حققه: شُعَيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، عبداللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، (٧/ ١٨٤)، رقم الحديث (٤٨٠٦)، قال محققوه: «إسناده صحيح».

(٢) شرح الإيمان المسيحي، أمبروسيوس (أسقف ميلان)، ترجمة: نصحي عبدالشهيد، المركز الأرثوذكسي للدراسات الأبائية، القاهرة، ٢٠٠٥م، الكتاب الثاني: (فصل١، فقرة ١٧).

يحملها لتتوافق مع ما قرروه هم فيما بعد بأن المسيح إله! أليست هذه نفس طريقة شحرور؟ بأن النص نفسه قد لا يفهمه المخاطبون، وإنما يفهمه مَن اتسعت أرضيتهم المعرفية بعد قرون متطاولة؟ حتىٰ يصير معنىٰ النص عكس النص نفسه! كما قال الأسقف بأن المسيح أراد أن يمهد للرجل علىٰ قدر فهمه أنه إله من حيث أنكر عليه مخاطبته بالمعلم الصالح!

بهذه الطريقة يسهل علىٰ شحرور أن يقول أي شيء، وبعدها يزعم أنَّ مَنْ سَبَقَ لم يفهمه، بهذا النحو وَسَّع دائرةَ هجومه ليشمل أهل اللغة في أمرٍ لغويٍّ، وذلك لأنه يخالف حد الرجم فيقول:

«انطلق المفسرونَ **وأهلُ اللغة** وأصحاب المعاجم من روح تشخيصية ظاهرية في فهم الرجم... هذه الروح التشخصية التي تأخذ اللفظ علىٰ وجه الحقيقة **وتنكر المجاز** هي التي سدت الطريق أمام المفسرين والفقهاء»[1].

فأهل اللغة لم يفهموا اللغة، حتىٰ جاء شحرور ليقول لهم أخطأتم، وسبب هذا عنده أنهم أنكروا المجاز! فهو يُنكر علىٰ أهل اللغة فيما هو مِنْ عِلمِهم! علىٰ أنَّ أغلب العلماء في اللغة والبلاغة والأصول يقولون بوقوع المجاز في اللغة[2]، وقد فهموا منه خلاف ما

---

(١) القَصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٢م، (٢/ ٨٩).

(٢) انظر: الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة وعلاقتهما بالأحكام الشرعية،=

زعمه شحرور، وهم في علوم اللغة قد بلغوا الغاية، وقد نفى المجاز بعضُ العلماء كابن تَيْمِيَّة، وهو مسبوقٌ من بعض أئمة اللغة[1]، وليس معنى نفي المجاز عنده أنَّ اللفظَ لا يُصرف عن ظاهره بقرينة، بل إنه يراعي السياق والقرائن لبيان الحقيقة المقصودة من الألفاظ[2]، وليس هذا موضع توضيح مذهبه، لكن شحرورًا لا يعبأ فيكذبُ على مخالفيه، فرغم أن أكثر العلماء قالوا بوقوع المجاز إلا أنه يزعم أن سبب قولهم بحقيقة الرجم إنكار المجاز!

والواقع أنَّ مَنْ قال بالمجاز لا يخالف أبدًا في أن الأصل في الألفاظ الحقيقة إلا بقرينة، وذلك أن «المجاز فرع للحقيقة، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وُضع دالًّا عليه أولًا، والمجاز استعمال لفظ الحقيقة فيما وُضع دالًّا عليه ثانيًا، لنسبة وعلاقة بين مدلولي الحقيقة والمجاز»[3]، فلا يخالف مُثبِت المجاز أن الظواهر لا تؤول بحجة الغوص إلى البواطن حتى تخرم ظواهر الشريعة؛ يقول الغزالي:

=حسام الدين موسى عفانة، إشراف: ياسين الشاذلي، جامعة أم القرى/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (رسالة ماجستير: ١٩٨١ - ١٩٨٢م)، (ص١٠١).

(١) انظر: الفتاوى والرسائل الصغرى، أحمد الغماري، جمع وترتيب: عبد الله التليدي، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م، (ص١١٠).

(٢) انظر: الحقيقة والمجاز، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد بن حامد بن عبدالوهاب، دار البصيرة، الإسكندرية، (ص٣٩).

(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (ص١٨).

«فرقٌ بين تعبير الظواهر إلىٰ البواطن وبين التنبيه للبواطن مِن ذِكر الظواهر مع تقرير الظواهر، **ففارق الباطنية بهذه الدقيقة**»[1].

فهناك فرق بين نفي ظواهر النصوص بحجة مقصدها وباطنها وبين تقرير الظواهر مع التنبيه للمقاصد، دون أن يعود هذا علىٰ الظواهر بالإبطال، وإلا صار مثل الباطنية الذين أولوا ظواهر النصوص حتىٰ خرجوا عنها بحُجة اهتمامهم بمقاصدها أي: بواطنها، ونحو هذا، ومع تأويلهم هذا فإنهم لم ينسبوه إلىٰ المجاز[2] لعلمهم بأنه لا يتسق مع قواعده.

وقد وصل الحال بالباطنية - رغم انتسابهم إلىٰ الإسلام - إلىٰ قولهم بأن الله **لا هو موجود ولا هو معدوم**[3]! فجمعوا بين النقيضين بزعمهم أن هذا هو المعنىٰ الدقيق لشهادة التوحيد، بعد تأثرهم بمنظومات خفية كالأفلاطونية المحدثة، «إلا أنهم ما قالوا إن فهمهم هذا غاب عن السابقين بحيث لم يكن مفكرًا فيه، بل نسبوه إلىٰ آل البيت، وقالوا إنهم ورثوه عن أئمتهم في دعوتهم»[4]، وذلك لتنبههم

---

(١) إحياء علوم الدين، محمد الغزالي (أبو حامد)، وبذيله: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسىٰ البابي الحلبين القاهرة، (١/ ٦٢).

(٢) انظر: دامغ الباطل وحتف المناضل، علي بن الوليد، تقديم وتحقيق: مصطفىٰ غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت - لبنان، ١٩٨٢م، (١/ ١٤٩).

(٣) انظر: دامغ الباطل وحتف المناضل، (١/ ١٣٥).

(٤) تناقضات منهجية؛ نقد رسالة عدنان إبراهيم للدكتوراه، يوسف سمرين، مركز=

لخطورة القول بأن قولهم جديد، فهي شهادة منهم علىٰ أنفسهم وقتها بأنهم ابتدعوا في دين الله ما لم يكن، وما معنىٰ البدعة غير هذا؟ ثم إن هذا لازمه تضليل كل من سبق بأنهم ما كانوا علىٰ دين الله حقًّا، حتىٰ جاء مَن يميط اللثام عن شيفرة النصوص الخفية.

فهذا الرجل وضع أُسسًا خاصة به ليخرج بها عن ضوابط الأصول وكلام أهل اللغة، متنكرًا لأي فهم سابق للنصوص، فيقول: «وضعنا كل التراث جانبًا وباشرنا العمل من الصفر»[1]، ماذا سينتج فوق الصفر الذي انطلق منه؟ ويسهل عليه بعد هذا الصفر أن يقول عن شذرات نضح بها المِزاج: إنها تحقيقات أفادها تحكيم المجاز! وبعد إعلانه وفاة التراث كله، كأنه يقول لمن تابعه متمثلًا بقول القائل:

فها هو مات عنكم واسترحتم * فعاطوا ما أردتم أن تُعاطوا
وحلّوا واعقدوا من غير ردٍّ * عليكم وانطوىٰ ذاك البساطُ[2]

فماذا سيقول شحرور عند تطبيق آرائه التي يحلو له أن يسميها بالمنهج علىٰ الموضوعات الشرعية، وأهمها الإيمان بالله وصفاته؟

* * *

=دلائل، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٨هـ، (ص١٢٣).

(١) أم الكتاب، (ص٢٠).

(٢) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، محمد عزير شمس - علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ (ص٥٢٦).

موقف شحرور من الإيمان بالله وصفاته...

كما سبق أن تذمر شحرور من الأصول والفقه وأهل اللغة والمفسرين فقد تذمر - أيضا - من الاعتقادات التي خالفت آراءه، فدعا لتغيير تلك المعتقدات لتتوافق مع ما توصل إليه، فقال: «**علينا نحن المسلمين (!) أن نصحح عقيدتنا**»[1]! فما هو التصحيح الذي يدعو إليه في مجال العقائد الإسلامية؟ وغنيٌّ عن البيان الحديث عن أهمية العقائد في الإسلام.

لقد استهل محمد شُحرور حديثَه عن وجود الله بمقدمة فلسفية فيما عرف بالمسألة الأساسية في الفلسفة، وهي علاقة المادة بالفكر، الشيء بالوعي، المحسوس بغير المحسوس، فيقول:

«**مشكلة الفلسفة الكبرى هي تحديد العَلاقة بين الوجود في الأعيان وصور الموجودات في الأذهان**»[2].

ويشرح هذا - وعُمْدَتُهُ فيه كتابات الفلسفة المادية[3] - فيقول:

---

(١) القصص القرآني، (٢/ ١٥٦).

(٢) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، (ص٣٠، ٣١).

(٣) انظر: مختارات ماركس وإنجلس، دار التقدم، موسكو - الاتحاد السوفيتي، (٤/ ٢٠).

«العَلاقة بين الوعي والوجود المادي هي المسألة الأساسية في الفلسفة، وقد انطلقنا في تحديد تلك العَلاقة مِن أَنَّ مصدرَ المعرفة الإنسانية هو العالم الماديّ خارج الذات الإنسانية، ويعني ذلك أَنَّ المعرفةَ الحقيقية غير الوهمية ليست مجرد صور ذهنية، بل تقابلها أشياء في الواقع؛ لأنَّ وجودَ الأشياءِ خارج الوعي هو عين حقيقتها، لذا فإننا نرفض قول الفلاسفة المثاليين: إن المعرفة الإنسانية ما هي إلا استعادة أفكار موجودة مسبقًا»[1].

فكيف ينظر هو إلىٰ الوجود الإلهي بناءً علىٰ التقسيم الذي بدأ به؟ هل هو معين قابل للحس، موجود خارج الأذهان، أم مطلق لا يوجد إلا في الأذهان، لا الأعيان؟

* * *

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٤٢).

موقفه من وجود اللّه:

يقول شحرور:

«الإيمان بالله عندي تسليم، وأنا مسلّم بوجود الله واليوم الآخر، وهذه مسلّمة، **والمسلّمة هي أمر لا يمكن البرهان عليه علميًا**، كما لا يمكن دحضه علميًّا، ولهذا لا يجوز للملحد المنكر لوجود الله أن يقول: أنا ملحد لأن الإلحاد موقف علمي، ولا يجوز للمؤمن بوجود الله في المقابل أن يقول: **أنا مؤمن لأن الإيمان موقف علمي. وعندي أن الإلحاد أو الإيمان خيار يختاره الشخص بنفسه ولنفسه**»[1].

فيُقال: إن عنىٰ بالبرهنة علميًا بالتجربة المباشرة فهذا ما تفتقده كُتبه، فعليه يكون قد أقرَّ علىٰ نفسه بأنها غير علمية، وأنه لا يملك دليلًا ولا برهانًا في سطرٍ مما سطره في كتبه، وهذه معضِلة الفكر الوضعي بشكلٍ عامٍّ أَنْ يَرْفُضَ ما لا يقبل التجربةَ، ثم يكون نفس ضابطه فلسفيًّا لا علميًّا، فيعود علىٰ أصله بالإبطال.

وإن عنىٰ بقوله: «علميًّا» ما هو أوسع من هذا بما يشمل حُجج

---

(١) الإسلام الأصل والصورة، محمد شحرور، طوىٰ للنشر والثقافة والإعلام، لندن، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٤م، (ص٥).

العقول فهذا الموقف الذي يقوله شحرور مجرد متابعة منه لإيمانويل كانط، إذ إن «كانط لمّا كان يرفع البحث في الله فوق القدرة العقلية ليسلم له اللاهوت من أي نقد سدّ علىٰ نفسه باب الاستدلال العقلي عليه من جهة أخرىٰ، فالتزم كلامه إلىٰ آخر نتائجه، وسلّم بأن إثبات الله عن طريق العقل المحض مستحيل، فكانت طريقته له وعليه، فمن جهة قام بتقزيم دور العقل حتىٰ لا يطال الإلهَ بالنقد لكونه لا يمكن أن يقع عليه الحس، ومن جهة أخرىٰ، فقد منع عن العقل المحض الاستدلال علىٰ إثبات الله»[1].

ومعنىٰ هذا أنَّ حُجَجَ المؤمن والملحد تتكافأ، ولا يمكن معرفة الصحيح منها مِن الباطل، وبالتالي يَضْحَىٰ الموقفُ متساويًا من حيث العلمية، سواء كان إيمانًا أو إلحادًا.

وما قاله كانط غير صحيح، فللعقل قدرة علىٰ معرفة الحق من الباطل، والأصل الذي انطلق منه كانط غير مسلّم، إذ إنه انطلق من أن الإلهَ موضوعٌ غير قابل للحس بتاتًا، وليس هذا محل بيان زَيْف هذا الكلام، إلا أنه وَرِثَ هذا من اللاهوت الكنسي، وأقام فلسفته لينقذ اللاهوت من النقد، فامتنع عليه الاستدلال عليه، إلا أن هذا يُظهر أن شحرورًا يسلّم بالإيمان عاريًا عن أدلة، في موقف يقابل الإلحاد،

---

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، إشراف: سري نسيبة، جامعة القدس، فلسطين، (رسالة ماجستير/ ٢٠١٧م)، (ص١٨).

فيتساويان في هذا، وانظر إلىٰ قوله: «**ولا يجوز للمؤمن بوجود الله في المقابل أن يقول: أنا مؤمن لأن الإيمان موقف علمي**»[1].

فهل هذا يعني أن شُحرورًا يتحدث في موضوعٍ غير علمي؟ يقول عما يكتبه في الدين: «**المنهج الذي اعتمدناه يُبنىٰ علىٰ أُسس علمية**»[2]، فمنهجه علميٌّ، لكن إثبات وجود الله غير علمي، مع أن شحرورًا يتكلم في القرآن الذي هو فرع علىٰ إثبات وجود الله، فهل هذا الرجل يعي ما يخطّه؟

ويمتد الأمر معه ليقول:

«**يجب علىٰ المسلم أن يكون عنده ذرة شك في وجود الله، والملحد عنده ذرة شك في الإلحاد**»[3].

فإن كان وجود الله عنده حقيقة، وأن له وجودًا موضوعيًّا خارج الذهن، وأنَّ مَنْ نفاهُ كابر الحق فلِمَ إِذَنْ يقول لمن اعتقد بهذه الحقيقة عليك الشك بها، وعلىٰ من أنكرها وكابر أن يشك أيضًا؟ فهل يطالب معتقد الحقيقة بالشك فيها حتىٰ يطالب منكرها بالشك بإنكاره؟ أم إن شحرورًا لا يعتقد أصلًا أن وجود الله حقيقة، وأنه قد قامت عليها دلائل العقل، واستقرت في فِطَر الناس، ولذا يطالبهم بالشك في هذا؟

---

(١) الإسلام الأصل والصورة، (ص٥).

(٢) الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٦م، (ص٢٠٥).

(٣) دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، (ص٦٠).

أليس من شروط الإيمان «**اليقين المنافي للشك**»[1]؟ فأين هو من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[2]؟

فإن قيل: إن الشكَّ خطوة في البحث عن الحقيقة، قيل له: فإن كنتَ تسلِّمُ بأن وجود الله حقيقة فمن اعتقد بوجوده فقد وصل إلىٰ المطلوب، فمتىٰ كان الشكُّ وسيلة إلىٰ هذه الغاية، فهو قد وصل إلىٰ الغاية، فلمَ يهدم الغاية ليحقق الوسيلة، وهي ليست مطلوبة بذاتها؟

فإن «**الشَّكَّ والحَيْرَةَ ليس محمودا في نفسه باتفاق المسلمين**، غاية ما في الباب أنَّ مَنْ لم يكن عنده علم بالنفي ولا الإثبات يسكت، فأما مَنْ عَلِمَ الحقَّ بدليله الموافق لبيان رسوله فليس للواقف الشاك الحائر أن ينكر علىٰ هذا العالم الجازم المستبصر المتبع للرسول العالم بالمنقول والمعقول»[3]، فكيف يُقال: علىٰ الاثنين أن يشكّا؟

ويبرز هنا سؤالٌ: إيمان شحرور دون دليل بالله كيف يجعله يتصور وجود الله؟ وهو القائل: «**الله في ذاته كينونة فقط، أي أنه وجود قائم بذاته**»[4].

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، حققه: عبدالقادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٩٨٢م، (ص٩١).

(٢) سورة الحجرات، الآية (١٥).

(٣) القاعدة المرَّاكشية، ابن تيمية، تحقيق: ناصر بن سعد الرشيد - رضا بن نعسان معطي، مطابع الصفا - مكة المكرمة، ١٤٠١هـ (ص٥٥).

(٤) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (ص٣٧).

يوضح شحرور نظرته إلىٰ الوجود الإلهي بشكل صريح، فيقول:
«**الوجود الموضوعي خارج الوعي هو الوجود الإلهي**»[1].

فالوجود الموضوعي خارج الذهن هو الوجود الإلهي عنده، وهذا يعني أن كل الوجود خارج الذهن هو الله! فالله ليس موجودًا وجودًا موضوعيًّا خارج الذهن، بل ما هو موجود خارج الذهن عنده هو الوجود الإلهي!

وعلىٰ هذا فالقاذورات، والنجاسات، والشياطين، والكفار، وكل ما في الوجود حقه وباطله، هو الوجود الإلهي عند شحرور، وهذا يفوق كلام النصارىٰ، بل إنهم ينكرون علىٰ قائله، فيسألون إنكارًا:

«**هل يُحصىٰ الصانع مع مصنوعاته؟ وكيف يبدو وكأنه أحد المصنوعات التي صنعها هو نفسه؟**»[2].

وهذا ليس إلزامًا له حتىٰ يقول: لا ألتزمه ولازم المذهب ليس بمذهب، بل يوضحه موقفه من كلام الله.



(١) الكتاب والقرآن، (ص٧٢).

(٢) شرح الإيمان المسيحي، (١/ ٣١).



موقفه من كلام الله:

يقول محمد شحرور:

«لو كان النصُّ القرآنيُّ المتلوّ أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام الله فهذا يعني أن الله له جنس، وجنسه عربي، وأن كلام الله ككلام الإنسان يقوم على عَلاقة بين الدال والمدلول، ولكن بما أن الله أحادي الكَيف وواحد في الكم وأن الله ليس عربيًّا ولا إنكليزيًّا لزم أن يكون كلامه هو عين المدلولات نفسها، فكلمة «الشمس» عند الله هي عين الشمس، وكلمة «القمر» عين القمر، وكلمة «الأنف» عين الأنف، أي أن الوجود المادي (الموضوعي) ونواميسه العامة هي عين كلمات الله»[1].

فالوجود المعيّن المخلوق هو كلام الله عنده، فالقمر كلامه، والشمس، والشياطين، والنجاسات، فعلىٰ هذا من أزال النجاسة فقد أزال كلمات لله!

فإن كان كلامُه غيرَ مخلوق فإن هذا يعني أن الوجود غير مخلوق! وهذا يبين أن محمد شحرور يتعامل مع الله علىٰ أنه عين

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٧٢)، باختصار يسير.

العالم تارة، وأن الموجودات في العالم هي عين كلام الله تارة أخرىٰ، وينفي أن يكونَ القرآنُ العربيُّ كلامَ الله حتىٰ لا يكون لله جنس، فلا يُقال الله عربي إن هو تكلم بالقرآن العربي، وهذا الإلزام الخفيف يبين أن الرجل لا يُحسن الكلام ولا الفلسفة، فالله ليس له والد ولا ولد، وليس كمثله شيء، وإن تكلم بالقرآن بالعربية فلا يعني هذا أنه مِن العرب وهم سلالةٌ من والدٍ وولدٍ.

ثم إن الوجود لا يصح أن يُقال إنه مجرد كلام! فالكلام صفة تقوم بالموصوف، وهو المتكلم وصاحب الكلام، فهو يخلط بين الخلق وبين الخالق، فكلام الله صفة للخالق، لا أنه صفة المخلوق وإلا كان الكلامُ كلامَ المخلوق، فكيف وهو يجعل نفس المخلوق كلام الله؟ ولما بلغ به الأمر هذا الحد فقد فاق قول أهل وحدة الوجود قديمًا، فقد قال ابن عربيٍّ الطائي - وكان... يقول بوحدة الوجود -:

وكلُّ كلامٍ في الوجود كلامُه * سواءٌ علينا نثره ونِظامه»[1]

فابن عربي وأمثاله كانوا أعقل منه، فنسبوا كل الكلام إليه، لا أنهم ادعوا أن الموجودات عبارة عن كلمات، وأن هذه الكلمات هي كلام الله! فهذه سفسطة ظاهرة، بجعل المعينات الموجودة مجرد

(١) مجموع فتاوىٰ أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طُبع بأمر: فهد بن عبدالعزيز آل سعود، طُبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، (١٧/ ٨٤)، باختصار يسير.

كلام، ثم نسبتها إلىٰ غيرها، فإن كان الوجود هو كلام الله والوجود الخارجي هو الوجود الإلهي يضحىٰ الكلامُ وقتها كلامًا للكلام نفسه!

فتهافتُ طرح هذا الرجل ظاهرُ الخلط بين الكلام الذي هو صفةٌ تقوم بذاتٍ وبين الموجودات التي هي ذوات تقوم بها صفات، فيجعل الوجود الموضوعي هو الوجود الإلهي، ثم يجعل الموجودات عين كلام الله، وهذا الخلط شبيه بمعتقد النصارىٰ كما جاء في إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، الكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله»[1].

فهم يقولون في شرحها: «هذه الكلمة ليس هو الكلام المنطوق»[2].

ويقال: إن مصطلح الوجود مجرد تجريد ذهني كلي للموجودات المعيَّنة في الواقع خارج الذهن كالشمس والقمر، فإن كانت كل الموجودات هذه كلام، فأين هو الله؟ إنه محض عدم عنده إذًا، إذ إن وجوده ليس مستقلًا عن الموجود المخلوق دونه، إذ سبق أن صرَّح أن الوجود الموضوعي هو الوجود الإلهي، فإلىٰ أي درجة سيتسق شحرور مع قوله إن الوجود هو كلام الله.

يقول شحرور: «الله مطلق، وكلامه مطلق»[3].

فيُقال: المطلق إنما يوجد ذهنيًّا، فتقول: «واحد» مثلًا، بتجريد في

---

(١) يوحنا، الإصحاح (١)، العدد (١).

(٢) شرح الإيمان المسيحي، (ص٤٢).

(٣) الكتاب والقرآن، (ص١٥٢).

التصور عن أي قيد من صفة معينة، لشيءٍ معين، ولكن لا يوجد في الواقع واحد مطلق لا صفة له بخصوصه، ولا وجود يخصه، علىٰ أي حال، قد يقال: يُقصد بالمطلق هنا ما يقابل النسبي، فيقال: المعرفة النسبية تكون كمعرفة صفة للشيء دون الإحاطة به علمًا بجميع صفاته، فالمعرفة النسبية ليست نقيضًا للمعرفة المطلقة، بل هي جزء من المعرفة التامة، وهي كلما زادت كلما اقتربت من وضوح الشيء ومعرفته بشكل تام، فمن يغالط ويجعل المعرفة النسبية نقيضًا للمعرفة المطلقة يجعل المعرفة التامة بالشيء نقيضًا للمعرفة بشيء منه، والصواب أن الجزءَ من المعرفة لا يناقضها كلها، بل هو مندرج فيها، فهو فرد من عموم الكل، لا أنه نقيض للكل.

علىٰ أن شحرورًا يقول: «**نحن نسبيون**»[1]، وذلك ليجعل الأفهام نسبية، محتملة، كنقيض للمعرفة المطلقة فيقول: «**التنزيل الحكيم مطلق في ذاته، لكنه نسبي لقارئه؛ لأنّ نسبيته تتبع تطوّر نظم المعرفة وأدواتها لدىٰ الإنسان**»[2]، ويتنكر بذلك لكل أفهام السابقين للقرآن، بحجة أنه مطلق وهم نسبيون، ولكن ألم يقل إن الوجود الكوني هو عين كلام الله؟ فعلىٰ هذا نحن مطلَقون، بما أننا موجودون فعنده نحن أيضًا كلام الله، بل هو نفسه قال:

«الله حقيقة موضوعية مطلقة موجودة في ذاتها، وإن الموجودات

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٤٩٦).

(٢) النص من علىٰ موقعه الرسمي: (http://shahrour.org/?page_id=3).

حقيقة مطلقة موجودة بغيرها ومتعلقة به»[1].

فعلىٰ هذا فنحن أيضًا مطلقون إن كنا موجودين حقيقة عنده، فأين النسبية أصلًا التي يتحدث عنها ليسمح لنفسه بتجاوزها؟

ومع أن كلامه من جنس كلام ابن عربي فإنَّ شحرورًا يزعم أنه يخالفه! فيقول عن ابن عربي إنه حوّل الإسلام إلىٰ مهزلة حين قال: فما عُبد غير الله في كل معبود[2].

فهذا الرجل إما أنه لا يدري ما يخرج من رأسه، أو أنه يتجاهل ما يقوله، فأي شيء في كلامه إلا هذا المعنىٰ الذي يصرح أنه يخالفه؟ فإن كان الوجود الموضوعي هو الوجود الإلهي فمن عبد الوجود فقد عبد الله! وهل الأصنام إلا شيء موجود خارج الذهن، فهي إذًا من الوجود الإلهي عنده، فمن عبدها عبد الله، ولكنه يتجاهل هذا تمامًا، ويتحدث بعدها عن المهازل.

ومع هذه الارتجالية التي يلفقها شحرور من مدارس شتىٰ يحاول أن يخرج بقواعد يلبّس بها علىٰ القارئ، ليصوّر له أنه دقيق، فيقول:

«للدقة وجب علينا ألا نطلق عبارة (قال الله) علىٰ الأحكام، ولكن نقول: أمرنا الله بالصلاة، ونقول: أمرنا الله بالصوم، ونقول: أمرنا الله تعالىٰ بصلاة الجمعة في الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (ص٤٠).

(٢) انظر: الكتاب والقرآن، (ص١٣٣).

يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ﴾[1]، ولا نقول: قال الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ﴾، فإذا قلنا: قال الله صلوا، وكان هناك أناس لا يصلون، فهذا يعني أن قوله غير نافذ، وهذا يناقض قانون: ﴿قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّۚ﴾[2]، هذا إذا أردنا أن نتقيد بالمصطلح القرآني البحت»[3].

فهو يقول هنا: إنه لا يصح القول بأن الله قال: صلوا لأن بعض الناس لا يصلون، فالكلام عنده هو الموجود، والله لا يقول إلا ما هو موجود، إذ كل ما هو موجود هو كلام الله، ولكنه شحرور ينسىٰ هذا ليقول:

«الجهاد في سبيل الله هو الدفاع عن الحرية الإنسانية التي هي كلمة الله التي سبقت لكل أهل الأرض، وهو جهاد مقدّس مختلف الأوجه ابتداءً من الكلمة وانتهاءً بالقتال، وهو نابع عن عقيدة فردية يعبر من خلالها الإنسان عن التزامه بحريته وحرصه علىٰ الحفاظ عليها وعلىٰ الدفاع عنها عن حريات الآخرين في حال تعرضها للانتهاك والتعدي من دعاة الطغيان والجبروت»[4].

وكأنه يقول هنا: «فهذا يعني أن قوله غير نافذ، وهذا يناقض قانون ﴿قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّۚ﴾[5]»[6].

---

(١) سورة الجمعة، الآية (٩).

(٢) سورة الأنعام، الآية (٧٣).

(٣) الكتاب والقرآن، (ص٧٨).

(٤) الدين والسلطة، (ص٤٥١).

(٥) سورة الأنعام، الآية (٧٣).

(٦) الكتاب والقرآن، (ص٧٨).

فإذا كانت الحرية هي كلمة الله فهذا يفترض فيه - علىٰ قاعدة شحرور - أن يكون كل البشر أحرارًا في الواقع، أليس يرفض أن يقول: قال الله صلوا! لأن بعض الناس لا يصلون، ولكنه يقول عن الحرية بأنها كلمة الله لأهل الأرض جميعًا، مع تسليمه بأن بعضهم لا يحصل عليها بسبب التعدي، وهذا يعني أن الجبابرة والطغاة يمنعون الله من كلامه، ثم أليس الطغاة موجودين؟ فهذا يعني أنهم من كلام الله، فكلام الله يحارب كلام الله؛ الحرية والطغيان، فهذا الرجل يفقد أدنىٰ اتساق، بل كأن كلماته جمعت من مؤتمر لمختلف الأديان والدول المتناقضة حد التنازع، ثم زجت جميعًا في كتاب! وبعدها يقال هذا هو الدين، وهذه المنهجية الجديدة وهذه القراءة التي يجب أن يعض عليها المسلمون بالنواجذ بخلاف الأصول وضوابط اللغة والشريعة؛ فالتمسك بها بنظره عبادة للتراث!

ولا يكتفي شحرور بأن ينسب هذه الآراء إلىٰ نفسه، بل يقول: «نحن المسلمين(!) نعتقد بوجود حقيقي لله، وبوجود حقيقي لكلماته التي هي عين الموجودات، وكلاهما خارج الوعي الإنساني»[1].

فإما أنه لا يعتبر غيره من المسلمين فهم كفار ولذا يتحدث باسم من يعتبرهم مسلمين، وهم من يوافق علىٰ كلامه، وإما أنه يكذب فينسب إلىٰ المسلمين اعتقاد أن كلام الله هو عين الموجودات، أي هو الشمس والقمر والقاذورات والشياطين والنجاسات! فليس هذا

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٢٦٤، ٢٦٥).

اعتقاد المسلمين، فأئمة أهل السنة يعتقدون أن «**كلام الله تكلم الله به بنفسه، تكلم به باختياره وقدرته، ليس مخلوقًا بائنًا عنه، بل هو قائم بذاته**»[1] أي بذات الله، وهو الذي قامت عليه أدلة المعقول والمنقول وليس هذا موضع بسط المسألة، ويمكن مراجعة ما سطره ابن تيمية في كتابه (التسعينية) فيها، وعند الأشعرية: كلام الله هو «**صفة أزلية قائمة بذات الله تعالىٰ**»[2]، وبنحوهم ذهبت الماتريدية[3]، وعند المعتزلة: «كلام الله ﷻ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو **حروف منظومة وأصوات مقطّعة**»[4]، إلا أنهم قالوا: إنه عرض يخلقه في غيره، وبنحوهم ذهبت الإمامية الاثني عشرية إلا أنها منعت وصفه بالمخلوق حتىٰ لا يُقصد به أنه منحول[5]، وبنحو المعتزلة ذهبت

---

(١) مجموع الفتاوىٰ، أحمد ابن تيمية، (١٢/ ٥٦٦).

(٢) حاشية البيجوري علىٰ جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه: علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (ص١٢٩).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبة الله بن أحمد الحنفي الماتريدي، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ٢٠١٤م، (ص٩٦).

(٤) خلق القرآن، من أجزاء المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبّار، قوَّم نصه: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – مصر، (ص٣).

(٥) الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولىٰ: ١٤١٧هـ، (٦/ ١١٩).

الزيدية أيضًا[1]، أما الإباضية فذهب قوم إلىٰ إثبات الكلام النفسي علىٰ أنه صفة ذاتية لله علىٰ نحو ما ذهبت إليه الأشعرية، وخالفوا الأشعرية حيث لم يسموه قرآنًا، ومن لم يثبتها منهم فقد ذهب نحو مذهب المعتزلة[2].

وحتىٰ أهل وحدة الوجود لم يزعموا أن الموجودات كلام الله، بل زعموا أن كل كلامٍ كلامه ومع أنه قول من أبطل الباطل، إلا أنه يظهر أن شحرورًا يكذب فحسب، فليس عند المسلمين بطوائفهم المحق منها والمبطل أنَّ عينَ الموجودات هي كلام الله، فهو يكذب في نسبته هذا إليهم.

وهذا الرجل يبتكر كلامًا من عنده وينسبه إلىٰ غيره كيفما اتفق، فقد قال:

«**الوجود عين كلام الله، وهو مخلوق وغير قديم**.... لنناقش الآن هل القرآن مخلوق أم أزلي؟ لقد سبق للفكر المعتزلي أن طرح هذا السؤال؟ والموقف من هذا الطرح بأنه مخلوق أم أزلي له انعكاسات أيديولوجية خطيرة علىٰ بنية الدولة والمجتمع والحرية الإنسانية.

أولًا: لقد قال المعتزلة بخلق القرآن، و**أعتقد بأنهم يقصدون**

---

(١) الإصباح علىٰ المصباح في معرفة الملك الفتّاح، إبراهيم بن محمد بن أحمد المؤيدي، تحقيق: عبد الرحمن بن حسين شايم، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء - الجمهورية اليمنية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (ص١٠٣).

(٢) الحق الدامغ، أحمد بن حمد الخليلي، مسقط - سلطنة عمان، ١٤٠٩هـ، (ص٩٩ - ١٠٤).

القرآن بمفهومه الذي طرحته في كتابي هذا، وكانوا لا يقصدون الكتاب كله، أي أنهم يقصدون المتشابه، ولا يقصدون محكم التنزيل، حيث أن القرآن جعل عربيًا، وأنزل عربيًا، أما أم الكتاب فقد أنزلت عربية فقط دون جعل»[1].

فانظر إلىٰ ذا الحشو، إذ ينسب إلىٰ المعتزلة قولًا، لأنه يعتقد أن هذا قولهم، وكان بإمكانه أن يرجع إلىٰ كتبهم، فيعرف ماذا يقصدون قبل أن ينسب إليهم اعتقاده، وما نسبه إليهم محض كذب عليهم في التفصيل الحادث الذي قاله به شحرور، فعنده القرآن هو «مجموع الآيات المتشابهات»[2]، والقرآن عند المعتزلة «يشتمل المحكم والمتشابه»[3] كغيرهم من المسلمين، وهم مثل غيرهم يقولون بأن ما بين دفتي المصحف هو القرآن، وأنه كلام الله، أما قوله بأن الكلام هو الوجود فقد سبق الحديث عنه وأنه مصادم لمعتقد المسلمين علىٰ اختلاف فِرَقِهِم.

وقد سبق الحديث أن البشر من الموجودات التي يزعم شحرور أنها كلمات الله، ومع ذلك يختلفون، بل يتقاتلون، وزعم أن الحرية كلمة الله فلا بد عنده أنها نافذة، فلم إذًا يفقدها بعض البشر؟ يتبين هذا في موقفه من قدرة الله ﷻ.

***

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٢٥٧، ٢٥٨).

(٢) دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، (ص٥١).

(٣) انظر: إعجاز القرآن، القاضي عبد الجبار، وهو من أجزاء المغني، (ص٣٧٠).

موقفه من قدرة الله:

يقول شحرور: «الحركة والسكون معًا وبشكل مطلق **ومتكافئ تكون بإرادة الله، وليس حركة عمرو وسكون زيد**، فإذا تحرك عمرو وسكن زيد فقد اختار عمرو الحركة بنفسه، واختار زيد السكون بنفسه، وعليه يكون الثواب والعقاب والمسؤولية»[1]، فيتضح هنا تناقضه مع قوله فيما مضىٰ أنَّ الوجود هو كلام الله، وكلام الله ينفذ لا محالة، فهنا أضحت الحركة المعيَّنة والسكون المعين ليس بإرادة الله وقدرته، بل إن إرادة الله تكون في تكافئها، وتأتي إرادة غيره لترجيح وجودها! وهذا يناقض الإيمان بقدرة الله الشاملة بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[2].

ويوضح شحرور مذهبه فيقول:

«هل قضىٰ اللهُ سلفًا أن يحكم هتلر ألمانيا، ويسبب كوارث الحرب العالمية الثانية؟ وهل حُكْم المستبدين والطغاة من قضاء الله؟

(١) الدين والسلطة، (ص٢٩٤).

(٢) انظر: العقيدة الواسطية، أحمد ابن تيمية، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود أبو محمد، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الثانية: ١٩٩٩م، (ص١٠٧).

والجواب: كلا!! لأنها لم تخضع لقوله كن فيكون»[1].

فهذا الرجل لا يدري أن ما يستدل به حجة عليه، إذ إن الحرب العالمية كانت فبأي شيء كانت لولا خلق الله لها؟ أم هي وُجدت بكل ما حوته من قتل وقتال وضرب اليابان بالقنابل الذرية دون أن يخلقها الله؟ فمن خلقها إذًا؟ فإن كان كل هذا من خلق غيره فقد قال بوجود خالقين، وإنْ قصد أن الله لم يقضِ بتلك الحرب، فهل فاجأه أمرُها؟ فإن قصد أنه أراد منعها أتُراه عجز عن هذا؟ وهذا الرجل الذي يزعم أنه يحتج بالقرآن يغفل عن قوله تعالىٰ:

﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[2].

فهو يحتج بالمصائب؛ بالحرب والطغاة، والله يقول بأن ذلك كله في كتابٍ قبل أن يكون، لكن شحرورًا يزعم أن حركة تصحيح عقيدة المسلمين التي يريدها في هذا الباب تتلخص في قوله: «**بأن الله لم يكتب الشقاء والسعادة، والغنىٰ والفقر، وطول العمر وقصره علىٰ أحد أبدًا منذ الأزل**»[3].

مع أن الله ﷻ يقول: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْأَرْضِ

---

(١) الدولة والمجتمع، (ص٢٠).

(٢) سورة الحديد، الآية (٢٢).

(٣) الدولة والسلطة، (ص٢٩٤، ٢٩٥).

وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾[1].

لكن شحرورًا يقول:

«ما يقع من ظلمٍ واضطهادٍ ليس مكتوبًا منذ الأزل، وأن الذي يضطهدنا ويستعمرنا قد فعل ذلك بإرادةٍ شخصية منه، **وأنَّ الظلمَ والعدلَ متكافئان في علم الله تمامًا**»[2].

وهذا الخلط الذي يقع فيه شحرور بأن القضاء يلازمه أن الله محب لما هو واقع كان حُجَّةً قديمةً لقوم اختلطت عليهم المسألة، يقول ابن القيم:

«وأصل ذلك كله هو الفَرْق بين محبة الله ورضاه، ومشيئته وإرادته الكونية، وأن منشأ الضلال في هذا الباب من التسوية بينهما، أو اعتقاد تلازمهما، فسوَّىٰ بينهما الجبريّة والقدريّة، وقالوا: المشيئة والمحبة سواء، أو متلازمان»[3].

والصحيح «التفريق بين ما فرق الله بينه، وهو المشيئة والمحبة فليسا شيئًا واحدًا، ولا هما متلازمين، **بل قد يشاء الله ما لا يحبه، ويحب ما لا يشاء كونه.**

---

(١) سورة الأنعام، الآية (٥٩).

(٢) الدولة والسلطة، (ص٢٩٥).

(٣) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: ناصر بن سليمان السعوي - علي بن عبد الرحمن القرعاوي - صالح بن عبد العزيز التويجري - خالد بن عبد العزيز الغنيم - محمد بن عبد الله الخضيري، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، (ص٦٧٦).

فالأول: كمشيئته لوجود إبليس وجنوده، ومشيئته العامة لجميع ما في الكون مع بُغضه لبعضه.

والثاني: كمحبته إيمان الكفار، وطاعات الفُجار، وعدل الظالمين، وتوبة الفاسقين، ولو شاء الله لوُجد كله وكان جميعه، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[1].

فالله أمر عباده بالطاعة، ونهاهم عن المعصية، ولا يرضىٰ لعباده الكفر، والعباد فاعلون حقيقة، والله خلق أفعالهم، وللعباد قدرة علىٰ أعمالهم وإرادة، والله خلقهم وخلق قدرتهم وإرادتهم[2].

وقد ناظر أبو إسحاق الأسفراييني القاضي عبدَ الجبار المعتزلي، فـ«قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحانَ مَنْ تنزَّهَ عن الفحشاء، فقال الأستاذ مجيبًا: سبحان مَنْ لا يقعُ في ملكه ما لا يشاء.

فقال عبد الجبار: أفيشاء ربُّنا أن يُعصىٰ؟

فقال الأستاذ: أيُعصىٰ الله قهرًا»؟![3]

ومع ذلك فلا يتسق شحرور مع مذهبه، فهو القائل: «الحركة والسكون – معًا وبشكل مطلق ومتكافئ – تكون بإرادة الله»[4]، ومع

---

(١) مدارج السالكين، (ص١٩٢٨).

(٢) انظر: العقيدة الواسطية، (ص١٠٨).

(٣) طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي – عبد الفتاح الحلو، طبع فيصل عيسىٰ البابي الحلبي، ١٣٨٣هـ – ١٩٦٤م، (٤/ ٢٦١، ٢٦٢).

(٤) الدين والسلطة، (ص٢٩٤).

ذلك يقول: «**إن أصبت فمن الله وفضله، وإن أخطأت فمن نفسي**»[1].

فإن كان الاثنان متماثلين صوابه وخطؤه في إرادة الله وعلمه فمن أين له أن ينسب الأولىٰ إلىٰ الله؟ وما معنىٰ توفيقه وهو لم يخلق فعله ولا له سلطان عليه فيه؟

ثم إن هذا الرجل لمّا كان التلفيق دأبه - لا الاتساق مع مذهب فلسفي - فإنه يقرر هنا أن يتعامل مع الإرادة بطريقة مثالية، مع أنه انحاز مرة إلىٰ الحل المادي في الفلسفة، فقرر أن المادة تسبق الوعي[2]، وأنَّ العقلَ ينتجه الدماغ، وتطور العقل يتبع تطور الدماغ[3]، فعلىٰ هذا يفترض أن يتسق مع الحل المادي بجعل الإرادة الإنسانية تابعة للمادة، لا أنها مطلقة كما هو شأن المثالية! فإن كانت تعود إلىٰ وجود مادي مخلوق، فهي مخلوقة، وإلا فهو نفسه ينقض انحيازه إلىٰ الخيار المادي، ويرتمي في أحضان المثالية التي يزعم رفضه لها[4].

وقد قال كثير من أئمة السلف: «**ناظروا القدريّة بالعلم، فإن أقرّوا به خُصِمُوا، وإن جحدوه فقد كفروا**».

يريدون أنَّ مَنْ أنكر العلم القديم السابق بأفعال العباد وأنَّ الله تعالىٰ قسمهم قبل خلقهم إلىٰ شقي وسعيد وكتب ذلك عنده في كتابٍ

---

(١) الدولة والمجتمع، (ص٣٧٥).

(٢) انظر: الكتاب والقرآن، (ص٤٢).

(٣) القصص القرآني، (١/ ٢٥٠).

(٤) انظر: الكتاب والقرآن، (ص٤٢).

حفيظ فقد كذّب بالقرآن، فيكفر بذلك، وإن أقروا بذلك وأنكروا أن الله خلق أفعال عباده وشاءها وأرادها منهم إرادة كونية قدرية فقد خُصِمُوا؛ لأنّ ما أقروا به حجّة عليهم فيما أنكروه»[1].

فما الذي يسلِّمه شحرور من علم الله بالغيب؟ بل ما موقفه من علم الله بالموجودات؟

***

---

(١) جامع العلوم والحِكَم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكَلِم، ابن رجب الحنبلي، تعليق وتحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (ص٨١).

موقفه من علم الله:

يقول شحرور:

«علم الله هو علم بكافة الاحتمالات، قبل وقوع الحدث، ولكنه ليس علمًا حتميًّا بأي خيار أو احتمال سيتخذه زيد أو عمر»[1].

فالأمر شبيه بمن يقول أنا أعلم الغيب، فتقول له: أعطنا مثالًا علىٰ علمك به، فيقول: أنت غدًا إما أنك ستعيش، أو إنك ستموت، خياران لا ثالث لهما! بهذه الصورة يتصور شحرور علمَ الله للغيب، هو مجردُ علمٍ بالاحتمالات، ولذا فإنه يقول بأن علم الله كلي[2]، أي بالكليات.

يقول شحرور:

«علم الله هو أرقىٰ أنواع علوم التجريد، وأرقىٰ أنواع علوم التجريد هو الرياضيات... **فإن علم الله بالأشياء علم رياضي بحت... فليس في علم الله تفاحة صفراء وأخرىٰ حمراء**، ولكنها موجودة في علمه كلها علىٰ **شكل علاقات رياضية عددية بحتة**»[3].

---

(١) القصص القرآني، (١/ ١٦٠).

(٢) القصص القرآني، (١/ ١٦٠).

(٣) القصص القرآني، (١/ ١٦٠، ١٦١).

أما قوله: بأن علمه تعالىٰ «علىٰ شكل علاقات رياضية عددية بحتة»، فكأنه يريد أن يقرب تصوره للإله إلىٰ الهندسة التي يحمل شهادة تخصص فيها، ليسهل عليه بعدها الحديث في الله وصفاته كما شاء، وتصوره هذا أقرب إلىٰ تصور الماسونيين للإله علىٰ أنه «المهندس الأعظم للكون»[1] منه إلىٰ القرآن، فما قاله معناه نفي علم الله بالجزئيات، وانحصار علمه في الكليات، وهذا لازمه أن الله لم يخلق الجزئيات في الحقيقة، فكيف سيخلق ما لا يعلمه؟ وكيف يكون في ملكه ما لا يعلم بوجوده؟ وما قاله شحرور يناقض ما جاء في كتاب الله بأنه يعلم كل شيء، فانظر إلىٰ قول شحرور: «فليس في علم الله تفاحة صفراء وأخرىٰ حمراء»، وقارنه بقوله تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾[2]، فعند شحرور ما عرف الله من ابيضّ وجهه ممن اسود وجهُهُ!

وفي القرآن: ﴿ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّـٰظِرِينَ ﴾[3]، وعند شحرور لا يعلم هل هي صفراء أم حمراء!

---

(١) فك الشيفرة الماسونية، إيان جيتينز، ترجمة: غادة حرب، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق – سورية، الإصدار الأول: ٢٠١٢م، (ص١٩٣).

(٢) سورة آل عمران، الآية (١٠٦).

(٣) سورة البقرة، الآية (٦٩).

فهذا الرجل الذي حارب أفهام سلف الأمة من علماء في الفقه والأصول واللغة، وزعم متبجحًا أنَّ تفسيره تابع للعلوم المعاصرة فقال: «**فهمُنا للتنزيل الحكيم خضع لمعارفنا وعلومنا الحالية، ومن أجل ذلك كله آمنا ولا نزال نؤمن بمنطلقنا**»[1]، هو في الحقيقة تابع في هذه المسألة إلىٰ قولٍ قديمٍ ترجع جذوره إلىٰ ما قبل الإسلام، بل قبل جاهلية المشركين الذي بُعث النبي ﷺ في حينها وذلك بتحاكم شحرور إلىٰ ما قاله أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، فقد قال أرسطو بأن المحرك الأول - أو «الله» عنده[2] - «**يحرك من غير أن يتحرك**»[3]، فهو عنده «**أزلي غير متحرك، مباين للمحسوسات**»[4]، والحركة المنفية عنه تشمل: «**النُّقلة، والاستحالة، والنقصان، والزيادة**»[5].

وقد نفىٰ أرسطو أن يكون هذا المحرك يعلم غير نفسه، فهو يعلم

---

(١) القصص القرآني، (١/ ١٢٠).

(٢) انظر: أرسطوطاليس المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ١٩٥٨م، (ص١٠٠).

(٣) فصل في حرف اللام من كتاب «ما بعد الطبيعي» لأرسطوطاليس، مطبوع ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، (ص٥).

(٤) فصل في حرف اللام من كتاب «ما بعد الطبيعي» لأرسطوطاليس، (ص٧).

(٥) كتاب النفس، أرسطوطاليس، نقله إلىٰ العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه عن اليونانية: جورج قنواني، دار إحياء الكتب العربية مصطفىٰ البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة الأولىٰ: ١٩٤٩م، (ص١٨).

نفسه فقط، وتلك هي الفضيلة لهذا المحرك»[1].

«وبناء علىٰ هذا الوضع يصبح إسناد معرفة الجزئيات إلىٰ الله عسيرًا جدًّا»[2].

وتابعه في هذه الجزئية بعض الفلاسفة كابن سينا، فقال بعباراته التي هي مجرد إشارات وتنبيهات:

«واجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًّا حتىٰ يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات علىٰ الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»[3].

وهو «**يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات علىٰ وجهٍ كلي لا يمكن أن يتغير**، وبين إدراكها علىٰ وجه جزئي يتغير بتغيرها»[4].

ولما كان الأول عنده مثل أرسطو لا يتحرك بما يشمل أي تغير، فعلمه بالجزئيات منفيٌّ عنه علىٰ وجه التغير، فبقي العلم بالكلي، وذلك متسقٌ مع قول أرسطو: «**أما العلم فإنما هو العلم لشيء كلي**»[5]،

---

(١) انظر: فصل في حرف اللام من كتاب «ما بعد الطبيعي» لأرسطوطاليس، (ص٢٠).

(٢) أرسطوطاليس المعلم الأول، (ص١٠١).

(٣) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، الطبعة الثالثة، (٣/ ٢٩٥).

(٤) من شرح الطوسي عليه، (٣/ ٢٨٦).

(٥) منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٠م، (٢/ ٤١٨).

أو علمه جزئي بشرط ألا يتغير هذا الجزئي، ومعناه أن يكون الجزئيُّ أزليًّا.

علىٰ أي حال قد أسهب العلماء في الرد علىٰ هذا القول قديمًا، وبينوا زيفه، وليس هذا موضع بسط المسألة، ولما رد الغزالي علىٰ القائلين بهذا القول، وبعد أن أسهب بالردود العقلية قال عن هذه المسألة - وهي أن «الله لا يحيط علمه بالجزئيات الحادثة في الأشخاص»[1] - قال: «لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها كذّب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه»[2].

وقد وقع تخليطٌ قديمٌ للجَهمية في مسألة عِلم الله بالغيب، فقال عن مذهبهم عثمان بن سعيد الدارمي: «إحاطة علم الله بالأشياء عندهم لا أن يكون علِمَ بشيء منها في نفسه قبل كينونته، فتبارك الله رب العالمين وتعالىٰ عما يصفون، هذا هو الرد لكتاب الله، والجحود لآيات الله، وصاحب هذا المذهب يخرجه مذهبه إلىٰ مذهب الزندقة، حتىٰ لا يؤمن بيوم الحساب، لأن الذي لا يقر بالعلم السابق بالأشياء قبل أن تكون يلزم من مذهبه ألا يؤمن بالحساب وبقيام الساعة والبعث والثواب والعقاب؛ لأن العباد إنما لزمهم الإيمان بها لإخبار الله بأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأنَّ الله يبعث من في القبور، وأنه

---

(١) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، (ص٣٠٧).

(٢) تهافت الفلاسفة، (ص٣٠٩).

محاسبهم يوم الحساب، مثيبهم ومعاقبهم.

فإذا كان الله - بزعمهم - لا يعلم الشيء حتىٰ يكون، كيف علم في مذهبهم بقيام الساعة وبالبعث ولم تقم الساعة بعد ولا تقوم إلا بعد فناء الخلق وارتفاع الدنيا؟»[1].

فهذا الرجل الذي يزعم أنَّ فَهْمَهُ خاضعٌ للعلوم الحالية هو مرتكس في أبعد الأقوال من حيث التاريخ، وحتىٰ التقدمية، فقد تعرَّض أرسطو للنقد المرير فيما بعد، وكان الخروج عن المدرسية المعتمدة عليه أحد أعمدة بداية التقدم في المعرفة والعلوم، وقد خصص بيكون كتابه (الأوراجانون الجديد) لنقد أرسطو، وهو مسبوق، بل لا يصل بيكون إلىٰ بعض ما سطره ابن تيمية في كتابه (الرد علىٰ المنطقيين).

علىٰ أن شحرورًا يريد أن يأتيَ بشيءٍ جديدٍ، بأمر لم يقل به حتىٰ أرسطو، فماذا سيصنع هنا؟ هل سيظل متقيدًا بكلام أرسطو ويقول بأن الله لا يعلم إلا ذاته فقط! لا.. فما الجديد وقتها؟ يقول شحرور:

«لا نستطيع أبدًا أن نقول إنَّ الله يعي ذاته وإلا لزم أن يصبح وعيه أرقىٰ من ذاته ومسيطرًا عليها»[2].

فهنا يفوق أرسطو، فيجعل الله لا يعلم نفسه! ويستعمل شحرور

---

(١) الرد علىٰ الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، قدم له وخرج أحاديثه: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. (ص١١١).

(٢) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (ص٣٧).

كلمة وعي هنا بدل عِلم، وهو الذي يتحذلق بالتشديد علىٰ أن «نتقيد بالمصطلح القرآني البحت»[1].

فالله عنده لا يعلم ذاته، فكيف وقتها سيعلم غيره، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[2].

فالله - عند شحرور - لا يعلم نفسه، بل وعلمه كلي، علىٰ شكل علاقات رياضية بحتة فكيف سيعلم ما في أنفس عباده؟ فما معنىٰ ما قاله عيسىٰ ابن مريم هنا إن كان الله لا يعلم نفسه ولا ما في نفس غيره؟

وهذا الموقف الذي التزمه شحرور لا ينقذه من مشكلة سبق الحديث عنها تتمثل في أنه يرجع الوعي الإنساني إلىٰ أساس مادي، فعليه أن يلتزم هذا بالإرادة الإنسانية، ويرجعها إلىٰ أساسٍ ماديٍّ إن أراد الاتساق الفلسفي، ووقتها ستظل أفعال العباد مخلوقة ومقدّرة من الله ما دامت هناك مادة خلقها الله، وهو هنا التزم نفي علم الله المسبق بها علىٰ وجهها كما ستحصل، لا علىٰ وجه الاحتمال، والمعرفة الكلية، ووصل به الأمر إلىٰ نفىٰ علم الله بذاته هو، لكن كيف سيخرج عن حتمية المادة؟ هذا يتبين من موقفه من الحلول، أي حلول الله في خلقه.

* * *

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٧٨).

(٢) سورة المائدة، الآية (١١٦).

موقفه من حلول الله في خلقه:

تنضح سطور شحرور بالعديد من الألفاظ الاصطلاحية محاكاةً منه للكتابات الفلسفية، إلا أنها عند تحقيق ما فيها من معانٍ لا تحوي أي مذهب فلسفي متسق، ولا جديد فيما يلفقه متىٰ علم أصله، وهو كما قيل: «يعكر مياهه لكي يبدو عميقًا»، فمما يقوله في بيان موقفه من مسألة الحلول:

«الله كينونة فقط، نعتبر أن الصيرورة والسيرورة صادرة عنه، وليست جزءًا منه، وهذا ما ينفي الحلول ووحدة الوجود، ولما كانت السيرورة والصيرورة لا تكون دون كينونة فنحن لا نفهم ولا نستطيع أن نفهم أي شيء عن الله إلا من خلال هذا الوجود»[1].

فهو هنا يتحدث بطريقة تحاكي هيجل لكنها في تثبيت مقولة أرسطو الذي حاول هيجل الخروج من عباءته، وبعد حذف الحشو وحذلقة الألفاظ لن تخرج مما قاله هنا سوىٰ فكرة المحرك الذي لا يتحرك التي قالها أرسطو.. علىٰ أي حال فما يهمنا هنا هو موقفه من وحدة الوجود، فقد نفاها بهذه السطور، فهل يتسق مع هذا القول؟

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (ص٣٨).

يقول شحرور:

«الروح: **هي العقل** الذي يعقل به الإنسان الأشياء والأحداث... الروح تمثل الوجود المدرك الواعي الإنساني للبشر، والمعرفة والتشريع هي نتاج الروح **وجاءت من الله مباشرة**»[1].

فما معنىٰ أنها جاءت من الله مباشرة عنده؟

يشرح هذا بقوله: «**الروح** هي إزالة التناقض، والربط بين المجرد، وهي سبب المعرفة والتشريع، وسبب الخلافة، **وهي من الله مباشرة، لأنها من صفات الله**»[2]، فهذا يعني أنَّ الروح الإنسانية من صفات الله ﷻ، ويستمر شحرور في هذا ليقول:

«يجب علينا ألا ننسىٰ أنَّ الإنسانَ خليفةُ الله في الأرض، **وأنه يوجد في الإنسان - وليس في الكائنات الحية الأخرىٰ - شيء من ذات الله، وهو الروح**، وبهذا أصبح خليفة الله في الأرض واكتسب المعارف وأصبح قادرًا علىٰ المعرفة والتشريع»[3].

وبهذا يكون الإنسان عنده فيه شيء من ذات الله، وهذا هو الحلول الذي زعم أنه منفيّ عنده! فالإنسان إله بهذا المفهوم، فهذا الرجل الذي يقول: «صوت العقل يجب أن يعلو دائمًا علىٰ صوت الجهل»[4]، ماذا

---

(١) تجفيف منابع الإرهاب، (ص٥٤).

(٢) الكتاب والقرآن، (ص٣٧٩).

(٣) الكتاب والقرآن، (ص٣٩٠).

(٤) الإسلام والإنسان، (ص١٣).

أبقىٰ للعقل هنا؟ بأن يعتقد أن في الإنسان شيء من ذات الله؟ وهل عنده مفرّ إلا أن يقول كما قالت النصارىٰ في التجسد: «هذه الأسرار لا يستطيع أن يدركها عقل بشري»[1]!

ولذا يصر شحرور علىٰ أنَّ «**هناك أمرًا مشتركًا بين الله والإنسان، وهو الروح**»[2]، لذا لا يجد غضاضة في أن يقول: «**الله - حسب التنزيل الحكيم - حقق ذاته بنفخه الروح، ورأىٰ ذاته مجازيًّا في الإنسان**»[3]، فهذا الرجل يتحدث عن الله كأنه يتحدث عن شخصٍ مُحْبَطٍ يدمن برامج التنمية البشرية وبعدها صنع إنجازًا جعله يحكم بأنه «حقق ذاته»! وبعد هذا يقال حسب التنزيل الحكيم! هذا الرجل يفترض أنه يتحدث عن الله ﷻ الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما القائل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[4].

ولا يتوقف شحرور عند هذه الصور التي يقول إنها مجازية، بل يقول: «**الإنسان الذي هو الإله الصغير بالمعنىٰ المجازي**»[5].

فماذا أبقىٰ من مجاز تأليهه للإنسان؟ وهو الذي زعم أن فيه شيئًا

---

(١) علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة - مصر، الطبعة الرابعة ١٦٦٤ ش - ١٩٤٨م، (١/ ٣٠٥).

(٢) الكتاب والقرآن، (ص٣٩٠).

(٣) القصص القرآني، (١/ ٢٩٢).

(٤) سورة فاطر، الآية (١٥).

(٥) القصص القرآني، (١/ ٢٩٢).

من ذات الله، وهو الروح التي هي مشتركة بينهما بزعمه، ولذلك لكي يقول ها قد خرجت عن حتمية المادة، وجعلت حرية الإنسان قائمة علىٰ سندٍ فإنه اشتراكه مع الله في صفة من صفاته!

هذه الصفة مسؤولة عن التشريع، وبالتالي كل ما سيشرعه البشر هو تشريع إلهي! أليس البشر مشتركين مع الله في صفاته! بل بعبارته شيء من ذاته! وبماذا يختلف قوله عن «حجة زنادقة النصارىٰ، وذلك أن زنادقة النصارىٰ يزعمون أن الروح الذي في عيسىٰ هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث أمرًا دخل في بعض خلقه فتكلم علىٰ لسان خلقه، فيأمر بما يشاء وينهىٰ عما يشاء، وهو روح غائبة عن الأبصار»[1]، وهو يجعل الروح بهذا المعنىٰ مشتركة مع كل البشر، لا أنها خاصة في عيسىٰ ابن مريم أو في بعض البشر.

وما حسبه حلًا فلسفيًا لمشكلة حتمية المادة لينقذ منها حرية الإرادة، أورده مسلكًا يوصله إلىٰ أشد صور الجبرية، فإن كان في الإنسان صفة من صفات الله - وهي المسؤولة عن تشريع الإنسان - فهذا يعني أن الإنسان لا يشرع بل الله من يفعل هذا من خلاله، فكما أن الروح من صفات الله فما صدر عنها هو صادر عن الله، وبهذا تضحىٰ كافة التشريعات - مهما كانت ظالمة، ومهما كانت منتقصة

---

(١) الرد علىٰ الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه علىٰ غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، (ص٩٥).

من حقوق الخلق - هي تشريعات إلهية، فأي جبرية أكبر من هذه؟ وأين هي مسؤولية الإنسان الأخلاقية إن كان الله يفعل من خلاله بصفة حلت فيه؟

فهذا ما قالته بالجبرية بـ «**نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلىٰ الرب**»[1]، فعند رأسهم جَهْم بن صَفْوَان: «**لا فعل لأحدٍ في الحقيقة إلا الله وحده**»[2]، فشحرور لم يكتفِ بنسبة فعل الإنسان إلىٰ الله، بل جعله تابعًا لشيء من ذات الله! فروح البشر عنده ما هي إلا صفة من صفات الله، فأين حرية الإنسان حينئذٍ؟

وإن كانت إرادة البشر من روح الإنسان التي هي صفة من صفات الله وشيء من ذات الله - بتعبير شحرور - فما معنىٰ أن يأمره وينهاه؟ فعلىٰ هذا فإن الله ما أمر ولا نهىٰ إلا صفة من صفاته وشيئًا من ذاته! وهل هذا إلا مثل قول الحلاج:

ألقاه في اليَمِّ مكتوفًا وقال له * إيَّاك إيَّاك أن تبتلَّ بالماءِ[3]

فهذه هي العقيدة التي يريد أن يصحح بها شحرور عقيدة

---

(١) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشَّهْرَسْتَانِي، صححه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٩٢م، (١/ ٧٢).

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، (١/ ٣٣٨).

(٣) الحَلَّاج الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، دار رياض الريس، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٢م، (ص٢٨٨).

المسلمين بأن يعتقدوا أن وجود الله عارٍ عن دليل، وأن الإيمان ليس موقفًا علميًّا، وأن يشكّوا في وجود الله، في حين عليهم أن يصدقوا أن كتب شحرور امتازت بقواعد علمية!

أن يعتقدوا أن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة ولا الغيب إلا علىٰ وجه الاحتمال، وأنه لم يقدّر ولم يكتب ما سيحدث، بل أن يؤمنوا أنَّ في البشر شيئًا من ذات الله وصفة من صفاته، وأن الله حقق ذاته بخلقه البشر، وأن كل الوجود هو كلمات الله، وأن الوجود الخارجي هو الوجود الإلهي!

فيقال له: فلم تؤمن بالله وقد زعمتَ أنه مسلَّمة دون دليل، ولم تدعوه وقد زعمت أنه يجهل الجزئيات الحادثة ولا يعلمها إلا علىٰ شكل احتمالات، ولم تزعم أنه خالقٌ وفي الكون ما لا يعلمه ولا شاءه، بل وفي الخلق شيء من ذاته!

فهذا الرجل الذي زعم أن الفقهاء <u>شاركوا</u> الله في الألوهية[1] يتجاهل نفسه تمامًا، وهو يزعم أن في البشر شيئًا من ذاته، هو صفة من صفاته! وهذا الرجل الذي يفتري علىٰ غيره فيقول: «المنظومة التراثية في كتب الفقه التي تجعل الرسول ﷺ[2] **<u>شريكًا لله</u>** في ألوهيته»[3] يتناسىٰ كلامه القائل: «هناك أمر **<u>مشترك بين الله والإنسان</u>**، وهو

(١) انظر: الدين والسلطة، (ص١٨٧).

(٢) كذا في المصدر.

(٣) أم الكتاب، (ص٢٥٥).

الـروح»[1]، فهـا هـو يـزعـم أن الإنسـان شـريك لله في أمـر مشـترك؛ وهـو الروح، وهي شيء من ذاته كما قال! فالبشر يشاركون الله في ذاته عنده، فـ«الإنسـان حـر في اختيـاره، لوجـود **مشـترك بـين الله والإنسـان**؛ وهـو الـروح»[2]، وبعـد هـذا لـه عـين يجحـظ بهـا إلىٰ غيـره ليقـول: «**الفقهـاء المتقوّلون علىٰ الله**»[3]!

ولا حاجة هنا للإسهاب في بيان مناقضة الحلول لعقائد الإسلام جملة وتفصيلًا، وحتىٰ لا يقول شحرور إن هذا الكلام لا يلزمني، ولي عليه تأويلات، أو قراءة معاصرة - بزعمه - فإن من حاكمه إلىٰ قانونه ما ظلمه، يقول شحرور تحت عنوان (**شرك التجسيد لا يغتفر**):

«رجعنا إلىٰ التنزيـل الحكيـم لنجـده فعـلًا يتحـدث عـن نـوعٍ مـن أنواع الشرك، وبتعريف دقيق جدًّا هو **شرك التجسيد، بإعطاء الله بُعدًا زمانيًّا، ومكانيًّا ماديًّا محددًا**»[4].

أليس يقصد في هذا قول من قال: «**يوجد في الإنسان... شيء من ذات الله**»[5]؟

فإما أنه يلقي حمولته الذهنية التي يستنسخها دون أن يفهم منها

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٣٩٠).

(٢) القصص القرآني، (١/ ١٥٥).

(٣) أم الكتاب، (ص١٥٥).

(٤) الإسلام والإيمان منظومة القِيَم، محمد شحرور، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩٨م، (ص٣٥١).

(٥) الكتاب والقرآن، (ص٣٩٠).

ما تحويه؛ ولذا يقع كل مرة في تناقض، ينقض فيه في موضع ما قاله في آخر، وإما أنه مغرم بنفسه حدّ الثُّمَالَة ليجعلها متعالية عن المراجعة حتىٰ الذاتية منها، وبعدها يصيح علىٰ غيره بأنهم متناقضون متقولون علىٰ الله، ولسان حاله يتغنىٰ في نفسه قائلًا:

ويسمج من سواكَ الفعلُ عندي * فتفعله ويحسنُ منكَ ذاكَ[1]

ولا يُقال عن هذا اجتهاد، فالاجتهاد يدور بين صواب وخطأ، لا بين كفر وإيمان، لتجده يقرر مرة أن مقولةٍ ما هي كفر، ثم ينصرها، وهكذا، وبعدها يقال منهج جديد، وقراءة معاصرة، وما ثَمَّ إلا بؤس التلفيق.

فإذا كان هذا حاله في شيء مما قاله في العقائد فكيف به في غيرها؟ وإن كان هذا كلامه في الإيمان بالله وصفاته فكيف به في غير هذا من أركان الإيمان!

* * *

(١) ديوانُ أبي نواس برواية الصُّولِيّ، تحقيق: بهجت عبد الغفور الحديثي، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٠م، (ص٥٥٣).

منظومات خفية:

لا يُفترض بالقارئ أن يثق بشكل مبالغ فيه بالمنهجية المعلنة عند كثير من الكتاب، كالحديث عن المنهجية اللسانية[1]، أو القراءة المعاصرة، إذ إن بعضهم يحسب أن هذا فرع تخصصي مع انتشار التخصصات العلمية، ويظن أنها بحق لها قواعدها وضوابطها التي تَعَاقَبَ عليها جهابذةُ العلوم والنقاد، ومع صدمة الحداثة فإن الحديث عن قراءة معاصرة يُوقع في نفوس كثيرٍ من الناس شيئًا من الرهبة، أو قُل الهالة التي تلف التخصصات الأكاديمية، مما يرفعها عن البحث والمراجعة فضلًا عن المساءلة والنقد.

علىٰ أن الأمر قد لا يعدو أن تكون المنهجية المعلنة ما هي إلا ستار يعمي عينه النقدية من النفاذ إلىٰ ما وراء ذلك الإعلان من منظومات خفية، وعند مراجعة ما سطره الكاتب من منهجيته المبتكرة كثيرًا ما يجد القارئ أن الكاتب نفسه لا يتحاكم إليها، وإنْ تحاكم فلا تنتج شيئًا مفيدًا، فما هي إلا مجرد شعارات تحمل من العلوم والمعارف اصطلاحها - لا مضمونها - وإن جعجعتها هي المنتج

(١) انظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، (ص١٥).

الوحيد لسالكها، وإن الحاكم الأصلي لآراء الكاتب هي منظومة خفية لم يُفصح عنها في منهجه، ولا صرح أنها هي مقصده، مع أنها الأشد تأثيرًا عليه.

وقد تحدّث شحرورٌ مرارًا عن منهجية يسلكها في كتبه، وأخصها المباحث اللغوية، لكن الواقع أن كتبه حوت منظومات خفية هي الحاكمُ الأوليُّ في ترجيح ما يصل إليه من آراء، علىٰ ما اعترىٰ تلك المنظومات من تشويه، وعدم وضوح كونه ينقلها عن غير مصادرها الأصلية - إن كان يعرف بحق تلك المصادر - فتجده أحيانًا ينقل عن (ويكيبيديا، الموسوعة الحرة)[1]، وأحيانًا عن حلقة شاهدها من قناة (ناشونال جيوغرافيك)[2].

وإن تصديق شحرور في المنهجية التي يُعلنها لنفسه مرارًا، يؤدي إلىٰ عدم القدرة علىٰ التنبؤ بما سيقوله، وهذا نابعٌ من قصورها في تفسير ما قاله من قبل، والواقع أن الرجل لا يحتكم إلىٰ أي إطار منهجي مُعلَن، وإنما هو مجرد تلفيق لمنظومات متنوعة يؤدي أخذُها بعين الاعتبار إلىٰ تفسير ما يقوله، وبالتالي يمكن التنبؤ بما سيقوله، متىٰ ما اتسق معها، وبالكشف عنها يمكن للقارئ أن يرصد تحاكمه إليها من كتاب إلىٰ آخر من كتبه.

وعادة ما يجري الحديث عن منظومة واحدة خفية تكون وراء

---

(١) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٠٨، ٢٦٦).

(٢) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٤٣).

التأويل لنص معين، وذلك إن اتسق الكاتب مع نفسه، وحرص علىٰ عدم التناقض، لكننا أمام مجموعة منظومات متناثرة، تابعة لغيره وليست من ابتكاره، حاول شحرور تمريرها لتحكم معاني النصوص التي ينقض عليها بالتأويل، وقد كفىٰ غيره عناء إثبات أنها أجنبية عن النصوص نفسها باعترافه أنه تخلىٰ عن التراث كاملًا وبدأ من الصفر وأن طريقته جديدة معاصرة.

وتتكاثر الاصطلاحات في سطوره من صيرورة، وسيرورة[1]، إلىٰ منع الترادف، ومنع الحشو، والسياق،.. ونحو هذا، وهي عند التحقيق مجرد ألفاظ لها وقع رنينها في نفس السامع، لا أن لمعانيها أثرًا موصلًا لمطلوب، وهي غلاف لتسويغ المنظومات التي يحتكم إليها بطريقة غير واضحة.

تلك المنظومات هي جوهر أطروحاته، وما يعلنه من لسانيات ونحو هذا مجرد عرَض؛ لذا فإن الانشغال بالبحث معه في الباب المعلن هو انشغال بالعرَض عن الجوهر وبالهامشي عن الأصلي فيما يحكم سطوره، فما هي تلك المنظومات الخفية؟



---

(١) انظر: المصدر نفسه، (ص٤٤).

داروينية، وجَهْمِيَّة، وغيرها:

يقول شحرور: «أما قراءتنا **فتفترض سلفًا** أن فهم التنزيل الحكيم **لا يكون إلا في ضوء العلوم والمعارف المعاصرة**»[1]، وبناء على هذا الاعتقاد قبل الاستدلال فإنه يقول: «مر البشر بصور مختلفة خلال سيرورة **تطوره من شبيه بالقرد يمشي على أربع** إلى صورة الإنسان الحالي»[2]، وبناء عليه فإنه يقسم مراحل تطور الإنسان، فهناك بشر مخلوق ترابي طيني من عناصر الأرض، وهناك آدمي مخلوق ترابي مستوٍ عاقل وواع، وأخيرًا هناك إنسان، وهو ترابي عاقل **مكلف يمتلك لغة أداة التفكير والاتصال**[3].

وعليه فإن آدم يكون قبل الإنسان وبعد البشر[4]، وآدم لم يكن شخصًا بنظره، بل يشرح نظرته إليه فيقول:

«آدم لفظ معبر عن مجموعة بشرية، عاشت جنبًا إلى جنب مع

---

(١) القصص القرآني، (١/ ٢٤٢).

(٢) القصص القرآني، (١/ ٢٥٥).

(٣) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٥٧).

(٤) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٥٧).

مجموعات أخرىٰ فنيت لاحقًا»[1].

«آدم هو مرحلة وسيطة بين الإنسان والبشر وليس شخصًا واحدًا»[2].

وهذا هو سر قوله: «نوح أول بشر يوحىٰ إليه... كان أول اتصال للسماء عن طريق الوحي المباشر لجنس البشر هو نوح ﷺ، وبه بدأ الإنسان الحديث، كما يُعتقد في منطقة الشرق الأوسط، حيث كان يملك لغة مجردة بأبسط صورها»[3].

فهو لا يعتبر آدم شخصًا، في حين أن القرآن ذكر آدم علىٰ أنه شخص، وأن الله كلَّمه فيكون نبيًّا، وبهذا فإن شحرورًا يجحد نبوة آدم ﷺ؛ قال تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[4].

وهنا يبرز سؤال صادق جلال العظم - وهو من أنصار الداروينية، لكنه متسق مع نفسه - لأمثال شحرور حيث يقول: «**إذا تنازلنا عن اعتقادنا بآدم وحواء لصالح النظرية العلمية حول أصل الإنسان.. لماذا لا نتنازل عن الاعتقاد بالجنة والنار؟ علمًا بأن كل المعتقدات جزء لا يتجزأ من كلام الله المنزل**»[5].

---

(١) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٥٨).

(٢) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٨٣).

(٣) الكتاب والقرآن، (ص٦٧٧).

(٤) سورة البقرة، الآية (٣٧).

(٥) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت -=

ولا يتوقف شحرور عند هذا بل يقول:

«لقد بدأ تاريخ الإنسان بانفصاله عن المملكة الحيوانية، وبدأ تاريخ التجريد اللغوي بالانتقال من العلاقة الطبيعية بين الصوت والمدلول، إلىٰ العلاقة الاصطلاحية، فكان الإنسان قبلها لا يفهم»[1].

ولما كان عنده الإنسان بعد الآدمي، فإن آدم كان من المملكة الحيوانية عنده، ولما كان نوح يملك لغة مجردة بأبسط صورها - كما قال - فإن آدم عنده كان لا يفهم إذ هو قبله، إذ لم يكن يملك لغة تجريدية، وهذا يناقض قوله تعالىٰ عن آدم وزوجه: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[2]، وقد جعل شحرور تلك اللغة التجريدية هي الحد الفاصل بين الإنسان والآدمي، فالإنسان مكلّف، بخلاف الآدمي، وهذا يناقض قوله تعالىٰ: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾[3]، فلا وجه لأمره ونهيه، ولا وجه لمعصيةٍ وتوبةٍ إلا من مكلّف يفهم الخطاب ويرد الجواب.

ويبدأ شحرور بشرح نظرته لتطور الأديان فيقول:

«عندما نظر الإنسان إلىٰ ما حوله من ظواهر الطبيعة كالرعد

=لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٧٠م، (ص٣٢).

(١) الإسلام والإيمان، (ص٣٥٢).

(٢) سورة الأعراف، الآية (٢٣).

(٣) سورة طه، الآيتان (١٢١، ١٢٢).

والـبرق والمطـر والنجـوم والريـاح، وربطهـا بأحاسيسـه الداخليـة - كالشِّبَعِ والجوع واللذة والألم والخوف - ظهرت الوثنية الطبيعية باعتبـار أن ظواهرهـا آلهـة تسـيطر علـىٰ هـذه الأحاسـيس سـلبًا أو إيجابًا»[1].

ويتابع:

«ثـم مـع تطـور المجتمعـات الإنسـانية، تطـورت اختصاصـات الآلهة، وأخذت لها أسـماء مختلفـة، كـالنجوم...، ومـع تطـور وسـائل الإنتاج تم تشخيص الآلهة بأشكال مختلفة»[2].

فهو يعتبر أن الشرك كان أوليًّا في الإنسان، فهـو أول مـا تَفَتَّقَ عنه وعيُهُ، وأول ما وصل إليه استنتاجه، أمـا التوحيـد فهـو مرحلـة متـأخرة بعـد تطـور أفكـار الإنسـان، لـذا يصـرّح بـأن: «الإسـلام بـدأ بنـوح بالتوحيـد»[3]، وعليـه فـإن آدم لـم يكـن موحـدًا، وهـذا ينـاقض صـريح القرآن، وهو الذي دعا ربه، واستغفره، واجتباه ربه، وكـان هـو وزوجـه علىٰ التوحيـد، فشـحرور يقلـب الأمـر تمامًـا، ويجعـل الشـرك أصـيلًا، بخلاف التوحيد فإنه متأخر، لكنه افترض سلفًا ما يريد، ثم انقض علىٰ ما ذكره القرآن ليزجّ فيه آراءه.

وما قاله مجرد إعادة إنتاج لما قاله داروين في الأديان، حيـث قـال

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص٣٥٢).

(٢) الإسلام والإيمان، (ص٣٥٣).

(٣) الإسلام والإيمان، (ص٣٥٣).

داروين: «... بمجرد أن بدأت الملكات المهمة الخاصة بالتخيل والتعجب والفضول - علاوة علىٰ بعض القدرة في التفكير - في الظهور بشكل جزئي فإن الإنسان من الطبيعي أن يُصبِحَ في حاجةٍ ماسَّةٍ إلىٰ أن يفهم ما الذي يجري حوله، وقد كان من شأنه التخمين بشكلٍ مُبهَمٍ فيما يتعلق بالوجود الخاص به»[1].

إلىٰ أن يقول: «نفس الملكات العالية التي قادت الإنسان في أول الأمر إلىٰ الإيمان بالعوامل الروحية غير المرئية، ثم إلىٰ التقديس الأعمىٰ وتعدد المعبودات وفي النهاية إلىٰ الإيمان بإله واحد من شأنها أن تقوده بشكل مؤكد - ما دامت قدراته علىٰ تقدير الأمور ما زالت ضعيفة - إلىٰ خرافات وعادات غريبة مختلفة»[2].

فداروين يعتبر أن تفكير الإنسان الذي بدأ بالإيمان بالعوامل الروحية تطور إلىٰ فكرة الآلهة المتعددة، ثم الإيمان بإله واحد، ويعتبر هذا من جنس الخرافات والعادات الغريبة، لذا يمكن أن يكرر خرافاته مستقبلًا.

وهنا قد يستشكل البعض كلام داروين هذا، ويقول بأن داروين قد اعترف بوجود خالق في كتابه (أصل الأنواع) حيث قال: «إن هناك جمالًا وجلالًا في هذه النظرة عن الحياة بقواها العديدة التي نفخها

---

(١) نشأة الإنسان، تشارلس داروين، ترجمة وتقديم: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلىٰ للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م، (١/ ٢٤٩).

(٢) نشأة الإنسان، (١/ ٢٥٢، ٢٥٣).

الخالق لأول مرة في عديد من الصور أو في صورة واحدة»[1].

ويزول الإشكال حين نعلم أن كتاب (نشأة الإنسان) - وهو الذي أشار إليه داروين في كتابه (أصل الأنواع)، وهو الذي سطر فيه حديثه السابق عن تطور الأديان باعتبارها منتجاتٍ ذهنية بشرية من جنس الخرافات والعادات الغريبة - صدر بعد ١٢ عامًا من كتابه (أصل الأنواع)[2]، لذا يقول داروين في سيرته: «مؤمن بوجود الله، كان هذا الاقتناع قويًا في ذهني - بقدر استطاعتي أن أتذكر - في الوقت الذي كنت أقوم فيه بكتابة «نشأة الأنواع الحية» (أصل الأنواع)، لكنه أصبح منذ ذلك الوقت يزيدُ ضعفًا بشكل تدريجي جدًّا، مع الكثير من التقلبات، **لكن الشك انبثق بعد ذلك**»[3]، فبعدها اعتبر أن الإيمان محض خُرافة.

قد يقول البعض: لكنه انتهىٰ لا أدريًا، لا يؤمن بالله[4]، ولا يعني هذا أنه ينكر وجوده.

فيُقال: إن اللاأدري يشترك مع منكر وجود الله في عدم إيمانه بالله، وعدم اعتبار الإيمان به حقًا، وإلا لآمن به هو، لكن داروين انتهىٰ أخيرًا إلىٰ أن الإيمان مجرد فكرة تم تطويرها عن أفكار أخرىٰ، أما هل

---

(١) أصل الأنواع؛ نظرية النشوء والارتقاء، تشارلز داروين، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨م، (ص٥١٠).

(٢) انظر: مقدمة مجدي محمود المليجي لكتاب نشأة الإنسان، (١/ ٢٥).

(٣) قصة حياة تشارلس داروين، (ص٣١٦).

(٤) انظر: قصة حياة تشارلس داروين، (ص٣١٦).

يوجد خالق للوجود أو لا؟ فهو لا يجزم بجواب في هذا، ومن هنا كان لا أدريًّا في هذا الشق فحسب.

وبالعودة إلىٰ شحرور فإن مفهومه عن التطور مختلط غير متسق، فهو يتحدث عن التطور بلغة داروينية، وفجأة يقول: «مع تطور وسائل الإنتاج»، ويتحول للحديث بلغة قريبة من الماركسية! علىٰ أن الماركسية والداروينية منظومتان مختلفتان، لكنه هنا لفقهما سويًا، وهذا يُظهر أن الرجل لا يتسق علىٰ قولٍ ولا مذهبٍ فلسفيٍّ معين، بل يجمع من هنا وهناك، ويصوغ سطوره وكأنها من بنات أفكاره، وهو مجرد مُجمّع دون روّية، وليس هذا من التأليفِ في شيءٍ.

إنَّ تطورَ الدِّينِ تابعٌ - عند شحرور - لتطور القدرة الذهنية علىٰ التجريد، لذا فلا غضاضة أن يجعل بعض عبادات الإسلام من مخلَّفات التطور القديم عن الأوثان والأصنام المشخصة، فيقول: «الأوثان والأصنام عندنا مصطلح يدل علىٰ ظاهرة عبادة الأشياء والمشخصات، ولقد سادت هذه الظاهرة في الفكر الإنساني قبل أن يرتقي هذا الفكر إلىٰ مرتبة التجريد، وحين نزلت الرسالة علىٰ قلب النبي العربي ﷺ كان كثير من الناس ما زال تشخيصيًّا تجسيديًّا في أعماقه لا يؤمن إلا بما يرىٰ ويسمع ويلمس، ومن هنا أجاز الإسلام إبقاء عددٍ من الشعائر - ذات الجانب التشخيصي - كالطواف حول الكعبة، وتقبيل الحجر الأسود، ورمي الجمرات، والحج والعمرة»[1].

---

(١) القصص القرآني، (٢/ ١٥٧، ١٥٨).

فالحج والعمرة هي تشخيصية تجسيدية تم إبقاؤها من مخلفات التطور، وإلا فالبشر تجاوزوها بمرتبة التجريد، وإنما أبقاها الإسلام فيه - كما يزعم شحرور - من باب مراعاة كثرة من الناس لم ترتقِ إلىٰ جانب التجريد، فهذا الرجل يجعل بعض شعائر الإسلام وثنية، علمًا بأن المسلمين جميعًا لا يعبدون الكعبة ولا الحجر الأسود، لكنه يجعلها في باب الأصنام والأوثان عنده.

ومن منطلق غلوه في الهندسة والرياضيات يزعم أن الإسلام جاء ليرفع البشر من التشخيص إلىٰ التجريد، فيقول: «**أخذت الرسالة المحمدية بيد الإنسان لتنقله من التشخيص إلىٰ التجريد، ومن عبادة الأشياء إلىٰ عبادة الواحد الأحد المجرد**»[1].

فيقال: إن التجريد هو أمر ذهني لا وجود لأي مجرد خارج الذهن، بل الأشياء خارج الذهن معينة، لكل منها صفاته الخاصة، فيأتي الذهن ويجرد، فيحذف بعض الصفات ويبقي الآخر، فمثلًا يجرد من مشاهداته لجمع من الأحصنة مفهوم الحصان، فلا يبقي علىٰ الصفات الثانوية مثل اللون ونحو هذا، ويبقي في ذهنه علىٰ صفات أخرىٰ مميزة له عن غيره كالصهيل، لكن الحصان في الواقع لا يكون مجردًا كحصان دون لون مثلًا، بل لا يوجد إلا بصفاته الخاصة، حتىٰ وإن جرده منها العقل، فالواقع ليس تابعًا للذهن، بل الصحيح هو العكس في المعرفة، بأن المعرفة تابعة للواقع.

---

(١) القصص القرآني، (٢/ ١٥٨).

وهو نفسه اختار هذا المذهب فقال: «**المعرفة الحقيقية غير الوهمية ليست مجرد صور ذهنية بل تقابلها أشياء في الواقع، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها**»[1].

وعلىٰ هذا فالتجريد ليس هو عين حقيقة الأشياء في الخارج، أي خارج الذهن، بل هو مجرد انعكاس للموجود في الواقع، فالمجردات في العقل مجرد أمور مقدّرة في الأذهان، ليست موجودة بتجريدها في الأعيان[2].

يقول ابن تَيْمِيَّة: «ما يُثبته المشاؤون من الجواهر العقلية كالعقول والنفوس المجردة كالمادة، والمُدَّة، والمُثُل الأفلاطونية، والأعداد المجردة التي يثبتها - أو بعضها -كثيرٌ من المشّائين أتباع فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يكن لما أثبتوه من العقليات وجود إلا في الأذهان لا في الأعيان»[3].

فكيف وشحرور نفسه يقول: «المعرفة الإنسانية تبدأ بالمشخص الجزئي وتنتهي بالمجرد العقلي»[4]، فها هو يسلم بأن الوجود خارج

---

(١) الكتاب والقرآن، (ص٤٢).

(٢) انظر: الرد علىٰ المنطقيين، أحمد ابن تيمية، دار ترجمان السنة، لاهور – باكستان ١٣٩٧هـ - ١٩٧٦م، (ص١٣٩).

(٣) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (٢/ ١٤١).

(٤) الكتاب والقرآن، (ص٢٥٢).

الذهن لا يكون إلا معينًا، وأن التجريد هو أمر عقلي، فحين يقول هنا إن الإسلام أراد من الناس الترقي من الشيء إلىٰ التجريد، أي إلىٰ «عبادة الواحد الأحد **المجرد**» يبرز هنا سؤال: هل هذا الإله عند شحرور شيء معين؟

الواقع إن شحرور ينفي أن يكون الله شيئًا، ولذا جعله نقيضًا للأشياء، فهناك أشياء، وهناك مجرد، والإله عنده مجرد، بل اعتبر أن الاعتقاد بأن الله شيء من الشرك، فقال: «**الشرك... الذي لا يُغتفر... بتحويله إلىٰ شيء، وهو ليس كمثله شيء، تعالىٰ الله عما يصفون**»[1].

فعند شحرور الله ليس شيئًا، فهل يوجد خارج الذهن - أي في الواقع - غير الأشياء؟

يقول شحرور: «**الأشياء هي الموجودات فعلًا**»[2].

فعلىٰ هذا فإن المجردات ليست موجودة فعلًا، إذ الوجود الفعلي عنده هو للأشياء فقط، إنما المجردات في الذهن فحسب، كالمعادلات الرياضية، والتجريدات الهندسية، وعلىٰ هذا فليس الله عند شحرور موجودًا فعلًا! لكونه لا يقول إنه شيء، ويزعم أنه مجرد.

علىٰ أن ما قاله شحرور يناقض القرآن، وقد بوب البخاري بابًا في صحيحه فقال: «**باب ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ﴾**[3]، **فسمىٰ الله**

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص٣٥١).

(٢) الكتاب والقرآن، (ص٣٨٧).

(٣) سورة الأنعام، الآية (١٩).

نفسه شيئًا»[1].

وأول من نفىٰ هذا عنه جهم بن صفوان، فقال: **«لا أقول إن الله سبحانه شيء»**[2]، فأي معاصرة تلك التي يزعمها شحرور حتىٰ علىٰ قانونه؟

يقول ابن القطان:

«وجدنا أن الله سبحانه قد سمىٰ نفسه شيئًا في نص كتابه حيث يقول: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً ﴾[3]، فدل بذلك علىٰ أنه شيء، وهو إجماع الأمة.

ولما خالف جَهم بعد مضيّ عصرين من الإسلام، وأهل كل العصر مجمعون عليه، فجهم محجوج بإجماعهم»[4].

فشحرور مجرد تابع لجَهْم في هذا، وأن الله شيء عليه إجماع الأمة، ثم يأتي شحرور ليزعم أن هذا من الشرك الذي لا يغفره الله، فعلىٰ هذا فإن الأمة عند شحرور مشركة!

---

(١) صحيح البخاري، (ص١٨٣٠).

(٢) مقالات الإسلاميين، (١/ ٣٣٨)، وانظر: كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، دار الصادر، بيروت - لبنان، (ص١٦٨).

(٣) سورة الأنعام، الآية (١٩).

(٤) الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك (أبو الحسن ابن القطان)، تحقيق: حسن بن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، (١/ ٣٩).

وما استدل به من قوله: «**بتحويله إلىٰ شيء، وهو ليس كمثله شيء**»[1]، تابع فيه أيضًا للجَهْم بن صفوان، فهو الذي استدل بقوله تعالىٰ: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ ﴾[2]، نصرة لما قاله[3]، يقول عثمان بن سعيد الدَّارِمِيّ: «وقول الجهمية: ليس كمثله شيء يعنون أنه لا شيء، لأنهم لا يُثبتون في الأصل شيئًا، فكيف المثل؟ وكذلك صفاته ليست عندهم بشيء، والدلالة علىٰ دعواهم هذه الخرافات والمستحالات التي يحتجون بها في إبطالها، واتخذوا (ليس كمثله شيء) دلسة علىٰ الجهال، ليروِّجوا عليهم بها الضلال، كلمة حق يُبتغىٰ بها باطل، ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم، إن الفقهاء منهم لعلىٰ يقين»[4].

وليس في الآية دليل علىٰ ما ذهب إليه، فهي تنفي أن يكون مماثلًا لشيء غيره، وليس فيها نفي للشيء عنه، والكاف فيها للتأكيد، كما قال ابن مالك:

شبّه بكافٍ وبها التعليلُ قد * يُعنىٰ وزائدًا لتوكيدٍ ورد

يقول ابن عقيل في شرحه: «**للتوكيد، وجُعلَ منه قولُه تعالىٰ:** ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ ﴾[5]، **أي ليس مثله شيء**»، فهي نفي للمماثلة لا

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص٣٥١).

(٢) سورة الشورىٰ، الآية (١١).

(٣) انظر: الرد علىٰ الجهمية، (ص٩٥).

(٤) رد الدارمي عثمان بن سعيد علىٰ بِشْر المَرِيْسِيّ العنيد، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ص٢٠٨).

(٥) سورة الشورىٰ، الآية (١١).

للشيء»[1].

وليست هذه أول متابعات شحرور لمقالات الجهمية، ولا هي آخرها، بحيث إن قراءة الردود علىٰ الجهمية تكفي في الرد عليه في كثيرٍ مما قاله، فما جاء بجديد حتىٰ يقول: إن قراءته معاصرة، وخذ علىٰ سبيل المثال قوله:

«العرش: هو أوامر الله ونواهيه»[2].

وكلامه فيه هنا تابع للجهمية، وهي قديمة[3]، وقد تكاثرت الردود عليهم، ويكفيك أن تقرأ الرد عليهم لتعلم أن شحرورًا ما صنع شيئًا، يقول ابن قُتيبة:

«وطلبوا للعرش معنىٰ غير السرير، والعلماء باللغة لا يعرفون للعرش معنىٰ إلا السرير، وما عرش من السقوف وأشباهه»[4].

وبالعودة لمسألة التطور عند شحرور أن الإنسان كان عنده علىٰ الشرك، ثم تطور الأمر إلىٰ التوحيد، يُقال: بأي معنىٰ إذًا يُقال بأن هناك وحيا من خارج الإنسان؟ فالأمر كله متطور دون أي حاجة لوحي،

---

(١) شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك، علق عليه: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت - لبنان، (٢/ ٢٢).

(٢) دليل القراءة المعاصرة، (ص٨٦).

(٣) انظر: الرد علىٰ المريسي، (ص٧١).

(٤) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبِّهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، قدم له وعلق عليه: عمر بن محمود، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩١م، (ص٤٧).

فكما أن إدخال عامل الوحي ليس ضروريًا لتفسير التطور من عوامل إعطاء الطبيعة صفة الآلهة، وليس هو ضروريًا كذلك لتفسير تعدد الآلهة وإعطائها أسماء معينة، فلن يكون هذا الأمر ضروريًا في انتقاله إلىٰ عبادة إله واحد، ليُقال بعدها: بل تطور الأمر إلىٰ توحيد المتعدد في إلهٍ واحد بالوحي، فوقتها يقال «علىٰ طريقة لابلاس: (فرضية، لم أحتج إليها أبدًا سيدي)»[1].

ولتوضيح الأمر أكثر: فإن البشرية لا تتوقف عند انقطاع الوحي، وبالتالي فإن تجريدهم لا يتوقف عند مرحلة خاتم النبوة ﷺ، فهل يعني هذا أن توحيدهم أكمل من توحيد النبي ﷺ وصحابته الكرام؟

يقول شحرور: «**إذا نظرنا حولنا اليوم فإننا نجد الإنسانية أحسن حالًا مما كانت عليه في مسألة الشرك بالله والكفر به**»[2]، هذا التحسن إلىٰ أي درجة هو؟ يقول:

«الوعي الجمعي عند الناس يتغير من مكان إلىٰ آخر، ومن زمانٍ إلىٰ آخر، فلا يتوهم أحدٌ أنه قادرٌ علىٰ رسم هيكل لدولة تخلد في وجه هذه المتغيرات كلها، علينا أن نعلم أنَّ مفهوم التوحيد ذاته قد تطور في وعي الناس اليوم إلىٰ الأحسن، وأن مفهوم الله المجرد عن التشبيه والمماثلة في أذهان البشرية اليوم أحسن بكثير من السابق، بل إنه

(١) ديلكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، نقله إلىٰ العربية وقدم له: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠١١م، (ص٢٢٩، ٢٣٠).

(٢) الإسلام والإنسان، (ص١٦٧).

أحسن من عصر النبوة»[1].

فالبشرية تتطور، وحتىٰ التوحيد مع تطور البشرية يكون أحسن مما سبق، حتىٰ من عهد خاتم الأنبياء والمرسلين عند شحرور، وعليه فإن الأمر لا يشترط له وحي خارج الإنسان، إن كان يعمل بكفاءة بعدم افتراضه، وهذا يبين أن نظرة شحرور إلىٰ الوحي والإله علىٰ أنها فرضية زائدة في أحسن الأحوال، وإلا فإنه يرجع الأمر إلىٰ وعي الناس، وبذا يسلم أنها محض أفكار بشرية، لا أن لها وجودًا موضوعيًّا، وهذه الفكرة كانت واحدة من أُسس الإلحاد عند كثير من الملحدين.

فهذا إسماعيل أدهم يشرح مسوغات إلحاده بشكل صريح فيقول:

«أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية، وأنها شقت طريقها لعالم التفكير من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية»[2].

بماذا يختلف هذا الكلام عما يقرره شحرور؟

يقول شحرور: «الأصول عند البعض: هي الكتاب الحكيم والسنة النبوية، وعند البعض الآخر: هي الكتاب الحكيم وصحيح

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص٣٧٨، ٣٧٩).

(٢) لماذا أنا ملحد؟، إسماعيل أحمد أدهم، مطبعة التعاون - الإسكندرية، ١٩٣٧م، (ص٨).

السنة، وعند بعض ثالث: هي الكتاب الحكيم والسنة القولية أو السنة الفعلية»[1].

ورغم ما في كلامه من حشو فمَنْ قال «السنة» يقصد بها ما صحت نسبته إلىٰ النبي ﷺ، وإلا فلا يُنسب إليه ما لم تثبت صحة نسبته إليه ولا يوصف بسنته، والسنة قولية وفعلية - عند الجميع - فمن قال «السنة» لم يقصد أمرًا آخر غيرهما، لكن هذا لا يهمنا هنا.. ماذا يقول شحرور عن هذه الأصول:

«الكتب الفقهية صاغها أصحابها طبقًا **لأدلة شرعية وأصول، هذه الأدلة والأصول** أيضًا **نتاج إنساني** يحمل الصفة التاريخية»[2].

فهو يعتبر أن الأدلة الشرعية بما فيها القرآن (الكتاب الحكيم) نتاج إنساني فحسب، لا أن أول الأدلة وهو القرآن الكريم من عند إله له وجود حقيقي خارج الذهن البشري، أنزله علىٰ محمد ﷺ.

ومن هنا فإنه يجعل التوحيد - الذي كماله التجريد عنده - مختلفًا بين الأنبياء، فيقول: «شاع التشخيص **قبل إبراهيم**... **كان مفهوم الإله المجرد غامضًا لا اسم له لعدم اكتمال القدرة العقلية علىٰ التجريد عند أهل تلك العصور**»[3].

وعليه فإنه يعتبر أن قدرات الأنبياء العقلية قبل إبراهيم لم تكن

(١) الإسلام الأصل والصورة، (ص٢٥).

(٢) الإسلام الأصل والصورة، (ص٤٠).

(٣) القصص القرآني، (٢/ ١٠٤).

مثل الأنبياء من إبراهيم ومن تلاه، ويختلف التوحيد بينهم تبعًا للقدرة العقلية التي لم تكن كافية لإنتاج فكرة الإله المجرد قبل إبراهيم، فتوحيد نوح يختلف عن توحيد إبراهيم!

والواقع أن تخليط شحرور في ذا الباب شديد، وأساسه اعتباره أن الله مجرد مطلق، فدار بين ثلاثة لوازم:

١ - إما أن المجرد معدوم، وهو نفسه قال: «إن قلنا: الله عقل محض... أصبح الله عدمًا في ذاته»[1]، فيُقال له: كيف حكمت بأن اعتباره عقلًا عدم؟ لا يجيب بشيء إلا وهو متوجه عليه في قوله إنه مطلق مجرد، فوقتها يكون مجرد وعي وفكر، وبالتالي عدم في الواقع.

٢ - اعتقاده بالحلول أو وحدة الوجود، فلما جعله مطلقًا، والمطلق لا يوجد إلا في الأذهان ثم أراد إثبات وجوده خارج الذهن، زعم أن الوجود الخارجي هو الوجود الإلهي!

٣ - تسليمه بأنه عدم في الخارج، واعتقاده أنه مجرد وعي في ذهن البشر، لذا يتطور بتطور معارفهم التجريدية، وبذا يتفق بأنه لا وجود له خارج الذهن، وهو ما يتسق مع اعتقاده بما يقوله داروين.

وقد تنقل شحرور وتخبط بين هذه الثلاثة، دون أن يتسق علىٰ مذهب واحد، والتحقيق أن الله ليس مجردًا مطلقًا، بل هو معيّن له وجود موضوعي خارج الأذهان، وله صفات الكمال، وأنه يسمع ويُبصر، وأنه فوق العرش، بائن من خلقه، وهذا ليس مثل الإطلاق

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (ص٣٨).

والتجريد الذي يتصورونه حتىٰ إنهم ينفون أنه شيء كجهم بن صفوان، ويضحىٰ ما يثبتونه من جنس المثل الأفلاطونية، وهي تجريدات ذهنية، لا وجود لها خارج الذهن.

واعتباره أن التوحيد اليوم أحسن من عصر النبوة لتطور قدرة البشر علىٰ التجريد، فيه شبه بما قاله جهم بن صفوان في الإيمان، فإن كان التجريد معرفة، فإن شحرورا يجعل الإيمان معرفة مثل جهم الذي قال: «**الإيمان هو المعرفة بالله فقط**»[1]، فأين هي المعاصرة المزعومة؟

وتبرز هنا مسألةٌ هي: إن كان التجريد معرفة، وإن كان الإيمان عنده تابع للتجريد، فعلىٰ هذا لا يشترط أن يكون المرء مسلمًا حتىٰ يكون علىٰ حق في دينه، فبدل أن يعبد الله بالتوحيد يكفي منه التجريد، ومع استصحاب قول شحرور بأن في الإنسان شيئا من ذات الله يُقال: ما هي نظرة شحرور لمسألة الملل الأخرىٰ؟

يقول:

«**مجال الحرية الدينية مفتوح للجميع، وكل إنسان من حقه أن يتبع الملة الدينية التي يريد، لأن كل الملل الدينية من الإسلام**»[2].

فهنا تضحىٰ كل الملل واحدة، بل كلها من الإسلام، وبذا يقول:

«**الدين بكل ملله هو ما دان به الإنسان من أحكام مدنية وأخلاقية**

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، (١/ ٣٣٨).

(٢) الإسلام والإنسان، (ص١٢٤، ١٢٥).

تتجلىٰ بالإحسان انعكاسًا علىٰ الفرد والمجتمع، وهذا هو معنىٰ الإسلام»[1].

فيضحىٰ الإسلام أي ملة كانت... إلخ، أهم شيء أن يكون عنده أخلاق وأحكام مدنية!

هذا الرجل الذي وصف ابن عربي بأنه حوّل الإسلام إلىٰ مهزلة حين قال فما عبد غير الله في كل معبود[2]، ماذا يقول هنا سوىٰ هذا عين هذا القول؟ فيا ليت شعري إن لم يكن هذا هو التناقض والتلفيق، فما في الدنيا تلفيق ولا تناقض.

فهل يمكن التعبير عن قول شحرور بأفضل من أبيات ابن عربي القائلة:

لقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ * فمرعىٰ لغزلان ودير لرهبانِ

وبيت لأوثانٍ وكعبة طائف * وألواح توراة ومصحف قرآنِ![3]

وكلامه ظاهر التهافت، فإن كانت الملل كلها حقًا فإن بعضها يقول بأن غير ملته علىٰ باطل، فعلىٰ هذا يكون كلامه حقًّا أيضًا في إبطال الأديان الأخرىٰ، وهو نقيض القول السابق، وقد قالوا مثل هذا في مسألة تصحيح كل اجتهاد مطلقًا، يقول الصَّفَدِيُّ:

---

(١) الإسلام والإنسان، (ص١٥٤).

(٢) انظر: الكتاب والقرآن، (ص١٣٣).

(٣) ذخائر الأعلاق شرح ترجُمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، المطبعة الأنسية، بيروت، ١٣١٢هـ، (ص٣٩).

«ومن قال: إنْ كل مجتهد مصيب مطلقًا فلا حُجة معه، بدليل قوله: كل مجتهد مصيب، وهذا البحث فيه دقة، لأنه يأخذ حُجة خصمه فيجعلها دليلًا علىٰ مطلوبه، فيقول: بعين ما قلتَ يلزمُك ما أقول، إذ أنت أثبتَّ أن كل من اجتهد أصاب، وأنا قد اجتهدت فأدىٰ اجتهادي إلىٰ أن كل مجتهد لم يصب»[1].

فإذا كان هذا القول في ملة واحدة في مسائل الاجتهاد متهافت فكيف بأصول الدين وتناقضها! فالنصرانية تزعم أن المسيح إله ومن لم يؤمن به فقد حُرم الخلاص الأبدي، والإسلام يقول: من زعم أن المسيح إله لم يكن مؤمنًا بالله ﷻ حتىٰ يعتقد بأنه عبدٌ مخلوق لله قد كرَّمه الله بالرسالة، فإن كان الجميع علىٰ حق فهذا يعني صدق قول المسلم في النصراني، وصدق قول النصراني في المسلم، فيجتمع في الواحد أنه مؤمن وكافر، ويلزم منه صدق قولهما في المسيح، فيكون عبدًا ليس ربًّا، ويكون أيضًا إلهًا وليس مخلوقًا، وهذه هي السفسطة.

وفي حين كان شحرور يوسع الدائرة ليشمل الملل المختلفة كانت نار غيظه تستعر علىٰ أهل الإسلام، بأن يجعل كبار علمائه قد أشركوا الرسول مع الله في الإلهية كما زعم، وأنهم تقوَّلوا علىٰ الله، ونحو هذا!

---

(١) الغيث المُسجم في شرح لامية العجم، واللامية للطُغْرَّائِيّ والشارح هو صلاح الدين الصَّفَدِيّ، وبهامشه: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لمحمد بن نباتة المصري، المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الأولىٰ ١٣٠٥هـ، ج١، (ص٨٣).

أما الداروينية التي انتصر لها وكأنها العلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وتأول لأجلها الآيات فينبغي هنا فضح خرافة تنتشر بين كثير من المنتسبين إليها وكأنهم كاثوليك أكثر من البابا وهي أن نظرية داروين لم تعد بصورتها الأولىٰ، وأن العلم تجاوز كتابات داروين نفسه، وأن النظر في كتبه أضحىٰ محض نظر في تاريخ تطور العلوم، إذ حصل تطوير كبير عليها فيما بعد، بحيث لم يبق لداروين فيها سوىٰ الاسم، وتم سد ثغرات النظرية تمامًا.

فيقال بأن هذا غير صحيح، إذ إن النظرية كما نص عليها داروين مسيطرة، حتىٰ إن ريتشارد دوكنز أحد أشهر علماء الأحياء من أنصارها في العصر الحديث يقول بأن داروين حل لغز وجودنا في نظريته، وأن إضافات من بعده كانت مجرد «**ملاحظات هامشية**»[1]، وعلىٰ هذا تتهافت الخرافة القائلة بأن أي نقد يوجه إلىٰ نظرية داروين كما صورها هو لا تتوجه إلىٰ نظريته اليوم، فهو الذي شيد أعمدة النظرية ومَن بعده لم يضيفوا سوىٰ ملاحظات جزئية فحسب.

أما شيوع الحديث عن نظرية داروين بأنها علمية فهذا ليس حجة، وهو ما رد عليه داروين نفسه فقال: «المثل القديم القائل: بأن كل ذائع لا بد أن يكون صحيحًا لا يمكن الأخذ به في مباحث العلوم»[2]، وقد

---

(١) الداروينية الجديدة: صانع الساعات الأعمىٰ، ريتشارد دوكنز، ترجمة: مصطفىٰ إبراهيم فهمي، دار العَين للنشر، الطبعة الثانية: ٢٠٠٢م، (ص١٣).

(٢) أصل الأنواع، (ص٢٣٦).

خالفت نظريته النظريات قبلها، لذا قال داروين: «ولسائل أن يسأل: لماذا رفض كل فطاحل الطبيعيين والجيولوجيين الأحياء هذه النظرية الخاصة بقابلية الأنواع للتغير؟»[1] ويجيب: «لا أنتظر بأي شكل من الأشكال أن أقنع أحدًا من علماء التاريخ الطبيعي المتمرسين المشحونة عقولهم بعديد من الحقائق التي رأوها خلال سنين طويلة من وجهة نظر مضادة تمامًا لوجهة نظري»[2].

وعليه فإن ما كان يعتبر علميًّا لم تعتبره نظريته كذلك، ومن هنا لا يفترض الخضوع لسلطة الأكثرية في مجال العلوم، أو حتىٰ الإجماع في مسألة لا يعتبر فيها الإجماع حجة، لكونها من باب العلوم التراكمية لا المحصورة كما سبق.

وواحدة من أهم الحجج التي بنىٰ عليها داروين نظريته في التطور هي أن في الكائنات الحية أعضاءً ليست ذات نفع لها حاليًّا، ويستنتج من هذا أنها (أعضاء أثرية) بمعنىٰ أنها كانت ذات فائدة للأسلاف لكنها في غمرة التطور بقيت تضمحل لعدم الحاجة إليها وما تبقَّىٰ هو أثر فحسب لما كان للأسلاف ذا فائدة، وضرب أمثلة علىٰ هذا بقوله:

«لا نستطيع أن نعتقد أن لذلك الغشاء الذي يصل بين أصابع أرجل البط الذي يسكن المرتفعات أو طائر الفرفاط فائدة ما، كما أننا لا نعتقد مطلق الاعتقاد بأن تلك التراكيب المتشابهة في أطراف القردة

---

(١) أصل الأنواع، (ص٥٠٤).

(٢) أصل الأنواع، (ص٥٠٥).

وعظم أرجل الخيل الأمامية، أو في جناح الخفاش، وسباحة الصيال ذات فائدةٍ ما لهذه الحيوانات، علىٰ أننا مع هذا كله نستطيع أن ننسب وجودها إلىٰ تأثير الوراثة، قانعين بصحة نظرنا فيها»[1].

ولكن هذه الحجة - عدم وجود فائدة لعضو ما - قُلبت عليه في نقد نظرية التطور، وقد ذكر هو هذا (القلب) ووصفه بأنه «اعتراض فيه كثير من القوة» في الفصل السابع: (نقائض مختلفة علىٰ نظرية الانتخاب الطبيعي) فقال:

«لقد أقام الأستاذ (برون) اعتراضا أشد من هذا نكاية (يتحدث عن اعتراض سابق) وأبعد خطرًا، أيده ودعمه من بعده العلامة (بروكا)، ومحصله: أن بعض الصفات تلوح علىٰ ظاهرها وكأن ليس فيها من فائدة ما للعضويات التي تختص بها، وبذلك لا يكون للانتخاب الطبيعي من أثر في إحداثها، وأيد الأستاذ (براون) معترضه بمشاهدات منها طول الآذان واستطالة الذيل في بعض أنواع الأرانب الوحشية والفئران، وتلك الطبقات المعقدة التي تكون في مينا الأسنان في بعض الحيوانات، وغيرها من الحالات المشابهة التي عددها الأستاذ تعزيزًا لمعترضه... إن في هذا الاعتراض لكثيرًا من القوة»[2].

هذا الاعتراض يقول بأن في الكائنات أعضاءَ لا يمكن تصنيفها علىٰ أنها أثرية وفي نفس الوقت لا فائدة فيها كطول الأذن وطول

---

(١) أصل الأنواع، (ص٢٥٣).

(٢) أصل الأنواع، (ص٢٦٥ - ٢٦٦).

الذنب، فلا فائدة في هذا لا للحالي ولا للسلف! وبالتالي فلا يصح أن يقال بالانتخاب الطبيعي الذي يهذب صفات الكائن حسب حاجاته، فوجود هذه الأعضاء لا فائدة فيه أصلًا فلماذا وُجدت؟!

وهنا يرد داروين علىٰ هذا بقوله:

«لستُ أجد نفسي في حاجة إلىٰ أن أوجه نظر الباحثين إذا ما تصدوا إلىٰ النظر فيما يزعمه القائلون بوجود أعضاء أو أجزاء عضوية معدومة النفع إلىٰ أن تراكيب عديدة قد تعرض في كثير من الحيوانات العليا المعروفة لدينا أصح معرفة وأدقها، وهي علىٰ حال من النماء لا يشك أحد - إذا ما رآها - في أنها من أشد التراكيب خطرًا وأنفعها، في حين أننا لم نستبن فيها أوجه النفع من قبل، وقد تكون استُبينت في بعض الحالات منذ عهد قريب»[1].

ثم شرع في بيان فوائد طول الذيل والأذن التي اكتشفت حديثًا.

وهنا يقول بأن كثيرًا مما نجهله عن فوائد الأعضاء في وقت لا يعني عدم وجود فائدة فيها، بل لقد حصل أن عرفنا فوائد لأعضاء منذ عهد قريب كنا نجهل الفائدة منها.

وهذا كلام صحيح، لكن ألم يزعم من قبل بوجود أعضاء لا فائدة منها اليوم للكائن؟ وأنها كانت مفيدة للأسلاف فحسب، وبالتالي حكم بأنها (أثرية)، كالغشاء الذي بين أصابع البط في المرتفعات!

---

(١) أصل الأنواع، (ص٢٦٦ - ٢٦٧).

ماذا لو قيل له: إن جوابك هنا علىٰ الاعتراض عليك يتوجه علىٰ كلامك السابق بأن الغشاء الذي بين أرجل بط المرتفعات له فائدة قد نعلمها غدًا، علىٰ التسليم بأننا نجهلها اليوم، فكيف زعم بعدم وجود فائدة لها؟ بل زاد علىٰ ذلك فحصر فائدتها بالأسلاف الأولىٰ للبط التي استفادت من الغشاء للسباحة في الماء!

هنا وقع داروين في مغالطة الاستدلال بالجهل، فكونه جهل الفائدة لا يعني أنه أثبت عدم وجود فائدة، وهو نفسه رفض الاعتراض عليه بنفس الحُجة قائلًا بأن ما نجهله اليوم لربما نعرفه غدًا، فهذا يتوجه عليه في موضوع (الأعضاء الأثرية)، أو يبقىٰ اعتراض (برون) فيه الكثير من القوة علىٰ نظريته كما اعترف هو بنفسه، وهي الحُجة التي شكلت عمادًا أساسيًّا في نظريته.

وكأن دوكنز يرد علىٰ داروين وهو يقول: «لو عجز حتىٰ أكبر عالم ثقة في العالم عن تفسير ظاهرة بيولوجية ملحوظة فإن هذا لا يعني أنها مما لا يمكن تفسيره، وثمة أسرار كثيرة بقيت سرًّا طيلة قرون ثم خضعت للتفسير في النهاية»[1].

ورغم انشغال كثير من العلماء التجريبيين بالعلم إلا أن فلسفة العلم قد تكون آخر ما تُطلب فائدتهم فيه، وفي هذا السياق يقول ريتشارد فرايدمان الفائز بجائزة نوبل للفيزياء سنة ١٩٦٦:

«مارست العلم طيلة حياتي كلها وأنا أعرف تمامًا ما هو، لكنّي غير

---

(١) الداروينية الجديدة، (ص٦٩).

قادر علىٰ الإجابة عن سؤال ما هو العلم؟»[1]، ومن هنا ينهمك فلاسفة العلوم في بيان المنهجيات للعلم، وبيان معناه، وضوابطه، ويبرز من بين أسمائهم كارل بوبر الذي «**وضع معيار / مقياس الدحض للتمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي**»[2]، الذي يقول: «تزداد عمومية نظرية ما ويرتفع تحديدها **بارتفاع درجة قابلية تفنيدها**»[3].

و«يقدّم كارل بوبر المثال التالي: بعد التحقق مرات عديدة وفي ظروف عديدة أن الغربان سوداء اللون يسمح ذلك باستنتاج أنَّ «كلّ الغِربان سوداء اللون»، يرفض بوبر هذه النتيجة فقد يحصل أن يوجد غراب أمهق،.. قانون (كل الغربان سوداء اللون) **قانون خاطئ**»[4]؛ وذلك أن التعميم الذي حواه، يلزم لتفنيده فحص كل غربان الكون، في كل منطقة فيه، وهذا متعذر، ومن هنا فقابلية تفنيده ضعيفة، والاحتمال قائم أن يوجد غراب غير أسود موجود، فإذا كان هذا قانونًا خاطئًا في تعميمه علىٰ كل الغربان فكيف بتعميم يشمل كل الأنواع!

---

(١) فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت – لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٦م، (ص٢٩٣).

(٢) فلسفات عصرنا، (ص٣١٠).

(٣) منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة وتقديم: د. محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولىٰ: شباط (فبراير) ٢٠٠٦م، (ص١٧٠).

(٤) فلسفات عصرنا، (ص٣١٣).

كل الكائنات الحية، ولك أن تتخيل هذا في التعميم الذي يطلقه دوكنز وهو يقول:

«المذهب الداروينى صحيح، ليس فحسب علىٰ هذا الكوكب بل فيما يشمل الكون كله حيثما يمكن أن توجد حياة»[1].

فقارن هذا باعتبار أن قانون (كل الغربان سوداء) خاطئ بهذا الذي يعمم النظرية لتشمل الكون كله بما فيه كواكب أخرىٰ غير الأرض لم تُكتشف فيها حياة، لكنه يفترض أنه صحيح فيها في حال اكتشاف حياة فيها، فهنا يجري الحديث عن معتقدات لا قوانين علمية، ولذا يحرص دوكنز أن يقول عن كلامه بأنه «يهدف إلىٰ إعطاء المعلومة، لكنه يهدف أيضًا إلىٰ الإقناع»[2].

لقد اعتبر كارل بوبر أن القوة التفسيرية للعديد من النظريات هي ربما نقطة ضعفها، إذ إنها تبدو غير قابلة لأن تدفع إلىٰ خطأ إطلاقًا، وفي أي إشكالية طارئة علىٰ النظرية يتم إلصاق الحقائق المجسدة بالنظرية[3]، فيتم التأويل الداخلي في النظرية مهما كانت النتيجة، فإن اكتشفوا أحفورة منتصبة القامة تسبق حيوانات تمشي علىٰ أربعة، كان للأمر تفسير داخل النظرية، والعكس صحيح، مرة بأن يقال: ذلك سلف، ومرة نوع تفرع وانقرض، ولو عاودوا إلىٰ اكتشاف أحفورة

---

(١) الداروينية الجديدة، (ص١٤).

(٢) الداروينية الجديدة، (ص١٤).

(٣) انظر: فلسفات عصرنا، (ص٣١٣).

تسبق فسيقال فيها نفس الشيء، وهذا يُفقد النظرية قابلية التفنيد، وبالتالي يكون نقطة ضعف فيها لا قوة.

وقد قال نيتشه عن نظرية داروين باكرًا: إنها «**منادىٰ بها أكثر مما هي مبرهن عليها**»[1].

إن النظرية الداروينية كانت في الواقع انعكاسًا للعديد من فلسفات الرأسمالية في القرن ١٩، يقول دوكنز:

«عبقرية داروين كانت في ربطه ما رآه بفكرة من مجال مختلف - من الاقتصاد -كان توماس مالتوس قد كتب خطبة شعبية مؤثرة عن مخاطر التكاثر السكاني في بريطانيا الصناعية آنذاك، وكيف أن التكاثر سينقطع حتمًا بسبب الأمراض ومحدودية الغذاء، **تلقف داروين تحذير مالتوس من صراع البشر علىٰ الموارد، وطبَّقه علىٰ ما يحدث في الطبيعة**»[2]؛ وهو ما عبَّر عنه داروين بيقوله:

«التقدم في الرفاهة الخاصة بالصنف الإنساني يمثل إحدىٰ أكثر المشاكل تعقيدًا: فإنه يتعين علىٰ جميع من لا يستطيعون تجنب الفقر المدقع لأطفالهم، **أن يُحجموا عن الاقتران**، وذلك لأن الفقر ليس شرًّا كبيرًا فقط، لكنه يميل إلىٰ زيادة نفسه»[3].

---

(١) أُفُول الأصنام، فريريك نيتشه، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩٦م، (ص٩٠).

(٢) يوتيوب: عبقرية داروين، ريتشارد دوكنز، (الحلقة: ١، دقيقة: ٢٦).

(٣) نشأة الإنسان، (٣/ ٢٣٨).

ومن هنا سينبري ماركس لنقده بعبارات شديدة عن المجتمع الإنجليزي فيقول:

«إن داروين - الذي طالعته من جديد - يسليني حين يقول: إنه يطبق النظرية (المالتوسية) علىٰ النباتات والحيوانات أيضًا، فكأن المسألة برمتها مع السيد مالتوس لم تكن أنه لا يطبق النظرية علىٰ النباتات والحيوانات بل علىٰ الكائنات البشرية فقط... إنه لمن المرموق كيف يتعرف داروين بين الحيوانات والنباتات علىٰ مجتمعه الإنجليزي بما يشتمل عليه من تقسيم العمل، والمزاحمة، وافتتاح أسواق جديدة، وابتكارات، والصراع من أجل الوجود، إنها حرب الجميع ضد الجميع التي ينادي هوبس بها»[1].

ويتابعه إنجلز:

«إن كل النظرية الداروينية عن الصراع من أجل البقاء هي مجرد نقل لنظرية هوبس عن حرب الجميع ضد الجميع، والنظرية الاقتصادية البورجوازية عن المنافسة، وكذلك نظرية مالتوس عن الإنسان، من المجتمع إلىٰ الطبيعة»[2].

إن النظريات البورجوازية لم تكن لتهتم كثيرًا بشأن المعتقدات بقدر اهتمامها بالربح، ومن هنا كانت البراغماتية إحدىٰ فلسفاتها

---

(١) مراسلات ماركس - إنجلز، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٣م، (ص١٤٦).

(٢) ديلكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، (ص٣٥٩).

تقول:

«إن الفكرة تكون صحيحة بمعنىٰ صدقها العقلي ما دام الاعتقاد بها يعود بفائدة علىٰ حياتنا»[1].

وهذا ما سينعكس علىٰ محمد شحرور، مما يجعله ينادي بـ«ليبرالية الإسلام»[2]، «مما يعطي المجال للتعددية الحزبية وحرية التعبير عن الرأي»[3]، وبالتالي يقول: «نرىٰ أن الدولة الإسلامية دولة علمانية بحتة»[4]، وما يستتبع هذا من منع تدخل الدولة إلىٰ أكبر حد في مجال الاقتصاد، يعطي الرأسمال زخمه، إنه دوران في فلك الفلسفات البورجوازية.

ولما كانت الداروينية نقلًا من الاقتصاد الإنساني إلىٰ الحيوانات والنباتات فإن إطارها يشمل الإنسان في المقام الأول، وإن كان (أصل الأنواع) قد طُبع في مجلد، فإن (نشأة الإنسان) طبع في ٣ مجلدات، وبالتالي فهناك بشر متطورون، وهناك من لا يزالون همجًا، وفي هذا الإطار تحركت النازية، ولا يقال بأن النازية وظفت داروين بشكل خاطئ، فقد قال داروين نفسه:

---

(١) البراجماتية، وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ٢٠٠٨م، (ص٩٩).

(٢) الدولة والمجتمع، (ص١٩٨).

(٣) الدولة والمجتمع، (ص١٩٧).

(٤) الدولة والمجتمع، (ص١٩٧).

«مهتمون بالأزمان البدائية، ووسائلنا الوحيدة للوصول إلىٰ قرار حول هذا الموضوع هو أن نقوم بدراسة السلوكيات **الخاصة بالأمم النصف متحضرة والهمجية الموجودة حاليًّا**»[1].

وفي هذا الإطار يقول هتلر:

«أما المفهوم العنصري للدولة كما حدّده حزبنا فيما بعد فإنه يقيم وزنًا لقيم **الأعراق البدائية**، ويعتبر الدولة من حيث المبدأ ذات رسالة سامية هي الحفاظ علىٰ كيان الأجناس البشرية، **ولا تعترف العنصرية بتساوي الأجناس**، مما يجعلها مؤيدة لبقاء الأصلح والأقوىٰ، ولخضوع الضعيف للقوي، تمشيًا منها مع المبدأ الأرستقراطي للطبيعة»[2].

لم يكن هذا استغلالًا للنظرية، بل هو تطبيق لها، وتبقىٰ صورها تظهر بين فترة وأخرىٰ في تصريحات الداروينيين، يقول دوكنز: «يبدو أننا نرىٰ في الحفريات سباق التسلح، أو بالأحرىٰ سلسلة سباقات تسلح ذات بدايات متجددة بين اللاحمات والعاشبات، **وهذا بالذات مثل يتوازىٰ توازيًا ممتعًا مع سباقات التسلح البشرية**»[3].

وبعد هذا تجد من يتحذلق بالنظرية ويتحدث عن مساواة بشرية،

---

(١) نشأة الإنسان، (٣/ ١٤٩).

(٢) كفاحي، أدولف هتلر، ترجمة: لويس الحاج، بيسان، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م، (ص٢١٢).

(٣) الداروينية الجديدة، (ص٢٥٩).

فإن أول ما ينفي المساواة البشرية هي النظرية الداروينية التي تحمل في أحشائها دومًا شبح النازية، لقد «جاءت نظرية داروين في الوقت الذي كانت الدول الكبرىٰ فيه منشغلة بتأسيس إمبراطورياتها الاستعمارية فساعدت الرجل الأبيض علىٰ تبرير أعماله بالنسبة لنفسه وأمام غيره من بقية البشر»[1].

وإن كان شحرور يمتعض من أي تفريق علىٰ أساس دينيّ فإن عليه أن يتذكر دومًا أنَّ «الانقسام علىٰ أساس ديني أكثر إنسانية، لأنه في الإمكان دائمًا عبور الهوة التي تفصل وتفرِّق بين الأديان، أما الهوّة البيولوجية التي تفصل بين الأجناس فلا يمكن عبورها»[2].

وقبل الانتقال إلىٰ غير هذا يقال: إلىٰ أي درجة كان فَهم شحرور لنظرية داروين صحيحًا، وهو الذي قال عنه بأنه خير من أول آيات الخلق في التنزيل؟

يظهر هذا بقول شحرور: «كان داروين قد اعتقد بأن جد الإنسان الحالي هو قرد»[3]، وقال: «أهم مفاصل نظرية داروين... القرود ومنه تطور الإنسان»[4].

---

(١) خرافات عن الأجناس، جوان كوماس، ترجمة: محمد رياض، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (ص١٢).

(٢) خرافات عن الأجناس، (ص١٠).

(٣) القَصص القرآني، (١/ ٢٥٣).

(٤) القصص القرآني، (١/ ٢٤٣).

ولم يكلف نفسه بالعودة إلىٰ كتب داروين للتحقق مما ينسبه إليه، بل عاد في بحثه إلىٰ برنامج تلفزيوني[1]، وإلىٰ موقع الجزيرة[2]، علىٰ أنه قد جاء في موقع الجزيرة: «**أحد أشهر الأخطاء التي ترد علىٰ لسان العامة هو اعتقادهم بأن نظرية داروين تشير إلىٰ أن الإنسان أصله قرد، أو أنه انحدر مباشرة من القرود**»[3].

وذلك أن داروين بَيَّنَ في كتابه (نشأة الإنسان) أن «النوع الخاص بنا، هو أقرب شيء إلىٰ الاثنين من القردة الشبيهة بالإنسان الإفريقية، وهي الشامبانزي والغوريلا، وأن الحيوان الإنساني يشترك مع تلك القرود غير المذيلة الكبيرة في **جدٍّ أعلىٰ مشترك**»[4].

فقد قال داروين بوجود جد أعلىٰ مشترك بين القردة والإنسان، لا أن الإنسان نفسه نتج عن القردة، علىٰ أي حال هذا يُظهر أن شحرورًا لا حقق معنىٰ الآيات، ولا معنىٰ نظرية داروين، فلا فهم عنه ولا فهم عنها، ولعل له قراءة معاصرة لنصوص داروين لم يصل إليها أحدٌ بعد!

* * *

---

(١) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٤٣).

(٢) انظر: القصص القرآني، (١/ ٢٤٥).

(٣) من علىٰ موقع: الجزيرة.نت، بعنوان: (٥ خرافات صدّقها الناس عن «داروين» وأثارت جدلًا).

(٤) نشأة الإنسان، (١/ ٥١).

الإعلان العالمي.. القيم الغربية:

بعد أن أفرغ شحرور في دعاويه الإسلام من علمائه وانقض علىٰ عقائده ليعبث بها بآرائه التي لا تجمعها حتىٰ منظومة واحدة، بل بتلفيق من هنا وهناك، لم يبق إلا أن يفرِّغ كامل الإسلام من معناه بالكامل، ولا يبقي بعدها إلا علىٰ الألفاظ يحورها لتضحىٰ عناوين لمنظومات وقيم مستقلة عن الإسلام فيقول: «**الإسلام هو الفطرة، والفطرة هي الإسلام**»[1]، وهذا صحيح مسلّم، فالإسلام بعقائده وأحكامه تنساق إليه فِطر الخلق، وتجده متفقًا معها، داعية إليه بالمجمل، ولكن ما معنىٰ الإسلام عند شحرور هذا الذي تدل عليه الفطرة وذلك الذي اتسع للملل المتنوعة عنده كما سبق؟ يقول:

«**القتال ضد الفطرة، والزكاة ضد الفطرة، والصيام ضد الفطرة.. وباختصار الشعائر كلها ضد الفطرة**»[2].

فأخرج الشعائر، فماذا بقي؟

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص٥٣).

(٢) الإسلام والإيمان، (ص٣٧).

«**أركان الإيمان التي تعد تكاليف غير فطرية**»[1].

فماذا بقي من الفطرة التي يقول هي الإسلام بعد أن حذف مضمون الإسلام؟

يجيب عن هذا بقوله:

«الفطرة الإنسانية... تمثل الجانب العقلاني في الإنسان، أي تمثل مجموعة فيها قواعد القانون الطبيعي **بالمفهوم الغربي**»[2].

فالمفهوم الغربي هو الذي يريده شحرور، وقد حاول أن يصوغ لاهوت آرائه لكي تتسق مع هذه النتيجة، فبعد أن قال بأن في الإنسان شيئا من ذات الله، وأن الله حقق ذاته بخلق الإنسان يصل إلىٰ النتيجة القائلة: «**إن أي إهانة للإنسان فيها إهانة مباشرة لله**، وبهذه الحرية كرّم الله الإنسان علىٰ كثير مما خلق»[3].

وهو بهذا يجعل الإنسان غاية في ذاته، وقد سبق لكانط أن جعل البشر غايات بخلاف الأشياء غيرهم فهي وسائل[4]، وهذا لازمه الجبرية، بتضييق مسألة المحاسبة الأخلاقية، فالإنسان ليس مجرد خِلقة لا اختيار له فيها، بل له اعتقادات وأفعال وأقوال، التي يحاسب

---

(١) الإسلام والإنسان، (ص٨٠).

(٢) الدين والحاكمية، (ص٢٥٥).

(٣) القصص القرآني، (١/ ٢٩٢).

(٤) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، أمانويل كنت، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٢م، (ص١٠٧).

عليها، وشحرور مرة يستدل بشناعة أفعال الطغاة لينفي القدر وعلم الله بالجزئي، ويتناسىٰ هنا أن كل واحدٍ منهم إنسان، فأعمال الناس ترفعهم وتحطهم، ومن هنا يكون للمحاسبة الأخلاقية وجه.

ثم يقال: هل قول الله تعالىٰ: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾[1] إهانة لله لكونه أهان إنسانًا؟ أم كانت إهانة لإنسان طغىٰ واستبد وتعدىٰ حرمات الله، ومن هنا لم يكن لتكريمه من وجه.

إن اعتبار الإنسان قيمة بحد ذاته - بقطع النظر عن أفعاله وأقواله واعتقاداته - مناقض للقرآن الكريم؛ قال تعالىٰ: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾[2] فبين سبحانه أنه قد كرم الإنسان بخلقته، فـ«خلق الإنسان في أحسن صورة، وشكل منتصب القامة، سوّىٰ الأعضاء حسنها»[3].

ثم قال: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ﴾[4]، يعني: «**ثم بعد هذا الحُسن والنضارة مصيره إلىٰ النار إن لم يطع الله ويتبع الرسل**»[5]، ولذا استثنىٰ

---

(١) سورة المسد، الآية (١).

(٢) سورة التين، الآيات (٤ - ٦).

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، حققه: سامي بن محمد السلامة، دار طَيبة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (٨/ ٤٣٥).

(٤) سورة التين، الآية (٥).

(٥) تفسير القرآن العظيم، (٨/ ٤٣٥).

من هذا الذين آمنوا وعملوا الصالحات[1]، فقد ذكر تكريمه للإنسان وبيَّن أن أفعال الإنسان إما أن ترفعه أو تحط به إلىٰ أسفل سافلين؛ ولذا قال تعالىٰ عن الذين جحدوا الحق وكابروه: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[2] فقد أهانهم بهذا، ويقرأها أهل الإيمان بكتاب الله صباح مساء، أيرىٰ شحرور في هذا إهانة منهم لله؟

لكن شحرورًا يريد أن يصل بلاهوته المبتكر إلىٰ «**الديمقراطية الليبرالية**»[3]، ويستغرب من وضع شرط ضابط الشريعة لقبول ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فيقول:

«**فقد أصدرت الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م... والغريب أن مؤتمرات الفقه الإسلامي وضعت شرطًا لقبول ميثاق حقوق الإنسان متمثلًا في إخضاعها لضوابط الشريعة التي وضعها الفقهاء منذ قرون غابرة**»[4].

وأي عاقل يقدر أن يقارن بين المادة ١٦ في الإعلان علىٰ سبيل المثال:

«للرجل والمرأة - متىٰ أدركا سن البلوغ - حق الزواج وتأسيس

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، (٨/ ٤٣٥).

(٢) سورة الفرقان، الآية (٤٤).

(٣) الدين والسلطة، (ص٤١٥).

(٤) الدين والسلطة، (ص٤١٠).

أسرة، **دون أي قيد** بسبب العِرق أو الجنسية أو **الدّين**»[1] مع قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[2].

سيعلم أن المسألة ليست خصومة لشحرور مع الفقهاء منذ قرون غابرة، بل مع كتاب الله نفسه، ويسهل التنبؤ بسلوك شحرور بعد معرفة أصول الفقه الجديدة عنده، المتمثلة بالإعلان العالمي، بأن يبدأ فيقول: المترادفات، والسياق التاريخي للآية، والظرف، والقرائن، والصيرورة، والسيرورة، والكتاب، والقرآن، والمتشابهات، والمحكمات وقال فلان وفلان، ليخلص إلىٰ النتيجة التي نص عليها الإعلان، فإن هذا الإعلان قد جاء فيه: «**ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله**»[3]، وهنا تتوقف حذلقات شحرور، ويلتحق بنفي المجاز، والقياس، والتعليل، أما مع كتاب الله فيجري فيه التأويلات.

وينشغل شحرور بالتشنيع علىٰ فقهاء الإسلام الذين اتهمهم بأنهم شاركوا الله في الإلهية[4]، فيقول: «أن نزعمَ أن كلمة الله العليا هي في

---

(١) وثيقة الإعلان العالمي، من علىٰ موقع الأمم المتحدة: (http://www.un.org/ar).

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٢١).

(٣) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة (٣٠).

(٤) انظر: الدين والسلطة، (ص١٨٧).

تطبيق الفقه الموروث وفتاوىٰ الفقهاء وأوامرهم ونواهيهم تحت شعار هكذا أجمع الجمهور، وتحت شعار بخاري ومسلم، فهو استخفاف بكلمة الله، وهو العبودية بعينها»[1].

وبقطع النظر عن أن الإجماع ليس هو قول الجمهور، فإنه يعتبر أن الرجوع إلىٰ البخاري ومسلم وما أجمع عليه العلماء استخفاف بكلمة الله، في حين يقول عن الإعلان العالمي:

«يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان خير تعبير عن إعلان كلمة الله هي العليا»[2].

فلأهل الإسلام منه كلُّ مرّة، وللمعايير الغربية وأهلها كل حلوة، وبقطع النظر عن تناقض هذا مع اعتباره - كما سبق - أن كلمة الله يجب أن تكون نافذة، وهذا معناه جبرية، وعدم مطالبة بأن يطبق كلام الله، بل يفترض أن يكون الإعلان مطبقًا كما زعم هو، فإنه يقول:

«لقد أصدرت الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين البيان العالمي لحقوق الإنساني... وهذه المقاييس تشكل العمود الفقري للعقيدة الإسلامية»[3].

«أحسن تعبير عن الحفاظ علىٰ الدين هو تبني منظومة حقوق

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص١٥٩).

(٢) الإسلام الأصل والصورة، (١٩٦).

(٣) نحو أصول فقه جديدة للفقه الإسلامي، (ص٣٨١).

الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة»[1].

إنه تفريغ كامل للإسلام من محتواه، واستبدال لكتابه بالإعلان العالمي، ولكن ماذا سيفعل مع سنة النبي ﷺ ؟

إنها القراءة المعاصرة، واكتشاف الدين من جديد بعبارته[2]، أو ابتكار دين جديد على التحقيق، يقول شحرور:

«نستطيع أن نقول أنّ البرلمانات هي الشكل المعاصر للسنة النبوية، في غير الشعائر»[3].

وهكذا وجد في الإعلان العالمي كلمة الله العليا، وفي البرلمانات السنة النبوية، لكن البرلمانات تابعة لدول مختلفة، متصارعة، متنوعة، هل كلها تمثل السنة؟

يقول شحرور:

«كل البرلمانات في العالم تدور في دائرة التشريع الإلهي»[4].

وبهذا تصبح كل البرلمانات لا تخالف التشريع الإلهي، ولو سنت ما سنت، حتى لو سن الكنيست (البرلمان الإسرائيلي) في ١٩٨٠م قانون القدس باعتبار القدس عاصمة لإسرائيل، فهذا يدور في فلك التشريع الإلهي، إلا أن من رجع إلى البخاري ومسلم فقد

---

(١) تجفيف منابع الإرهاب، (ص٣٠١).

(٢) انظر: الإسلام والإنسان، (ص١١).

(٣) الإسلام الأصل والصورة، (ص٦٨).

(٤) الإسلام والإنسان، (ص٢٣).

شارك الله في الألوهية بنظره!

إن التحاكم إلىٰ كتب السنة فيه افتراء علىٰ الله عنده، إلا أن «المجتمعات العملية ومجالس التشريع هي المفهوم المعاصر للسنة النبوية وليس مجالس الإفتاء والمفتين»[1].

وبالتالي المجالس البرلمانية يفترض أن يشارك فيها الجميع، ولا تمييز فيها علىٰ أي أساس ديني، وبالتالي فإنه يقول: «أما الدولة العربية الإسلامية فلا بد أن تقبل أن الملحد إنسان حقوقه مُصانة، وسلامته محفوظة، له رأيه الحر الذي يعبر عنه بطرقه المشروعة السلمية والمفتوحة للجميع، وله دوره في صنع القرارات الديموقراطية»[2]، فيمكن أن يصير الملحد رئيس الدولة، أو يصبح الملحدون أكثرية في البرلمان، وكل هذا لن يصدر عنه أي تشريع إلا في إطار التشريع الإلهي، بخلاف من رجع إلىٰ كتب السنة والقرآن وأصول الفقه لفهمهما، إن الأمر يبلغ به ليقول: «الديموقراطية من أساسيات العقيدة الإسلامية»[3]، بخلاف الاعتقاد بأن الله يعلم الجزئيات المتغيرة كأفعال البشر قبل أن تحدث!

علىٰ أي حال بقطع النظر عن إعدام سقراط بالتصويت الديموقراطي بحيث هاجم تلميذه أفلاطون الديموقراطية كآلية

---

(١) الإسلام الأصل والصورة، (ص٢٢٧).

(٢) الدولة والمجتمع، (ص٢٦٦).

(٣) الدولة والمجتمع، (ص٣٧١).

للحكم، فلعله يقول: هذه قراءة قديمة، والرجل يريد قراءة معاصرة، فيقال: إن هذا الرجل الذي يزعم القراءة المعاصرة لم يتعلم من دروس القرن العشرين، فـ«**لا يجب أن ننسىٰ أن هتلر قد وصل إلىٰ الحكم بطريقة شرعية، وأن القانون الذي خوله جميع السلطات قد تمت المصادقة عليه من طرف الأغلبية البرلمانية**»[1].

فـ«لم يصل هتلر إلىٰ السلطة بفعل انقلاب، بل **بانتخابات (ديمقراطية) حصل فيها علىٰ الأغلبية**. فلقد جذب الملايين من أصوات العمال ووعدهم بنهاية البطالة والذل، وبطريقته هذه حل مشكلة البطالة وقام بتحويله العاطلين إلىٰ عمال من أجل زيادة التسلح، ثم تحويلهم إلىٰ جنود، ثم تحويلهم إلىٰ جثث هامدة»[2].

فهذا الرجل الذي استبشع أن يكون الله علم أفعال هتلر قبل أن يقوم بها، ونفىٰ أن يكون الله قد كتب شيئًا من هذا، بسبب بشاعة الحرب، يتغافل أن السنة المعاصرة بزعمه هي التي أفرزت هتلر، وأن البرلمان الذي دار في فلك التشريع الإلهي بزعمه، هو الذي أوصل النازية إلىٰ الحكم، فأي تلفيق فوق هذا؟

---

(١) درس القرن العشرين، كارل بوبر، ترجمة: الزواوي بغورة، لخضر مذبوح، الدار العربية ناشرون - لبنان، منشورات الاختلاف - الجزائر، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٩م، (ص١٠٦).

(٢) أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، روجيه جارودي، مكتبة الشروق، يناير ١٩٦٦، (ص٥١).

إن واحدًا من أهم دروس القرن عشرين يلخصه كارل بوبر بقوله:

«الاعتراض القوي الذي أرفعه ضد نظرية السيادة الشعبية هي كونها تغلّب وتفضل أيديولوجية لا عقلانية ومشعوذة: الشعوذة المتسلطة، والنسبية حيث إن الشعب أو الأغلبية، لا يمكن أن تخطئ أو أن يسلك سلوكًا غير عادل، هذه الأيديولوجية لا أخلاقية ويجب رفضها»[1]، ولا يفترض أن ننسىٰ أن «أشنع الجرائم قد ترتكب باسم الحرية والإخاء والمساواة: جرائم لا تختلف في شناعتها عن الجرائم التي ارتُكبت باسم المسيحية في عصر الصليبيين»[2].

لكن هذا الرجل لا يعبأ بكل هذا، فأهم شيء أن يفرغ محفوظاته في سطور كتبه، وبعدها ينسبها إلىٰ الإسلام بطريقة ملتوية بأنها قراءة جديدة، إنها الدوغمائية بحذافيرها، وكأن بروست الأديب الفرنسي يصف حاله وهو يقول:

«الوقائع لا تنفذ إلىٰ العالم الذي تعيش فيه معتقداتنا، فهي لم تعمل علىٰ ولادتها وهي لا تهدمها، ويمكن تكذيبها تكذيبًا مستمرًّا دون أن تضعفها»[3].

---

(١) درس القرن العشرين، (ص١١٠).

(٢) بحثًا عن عالم أفضل، (ص١٧٩).

(٣) البحث عن الزمن المفقود: جانب منازل السلوان، مارسيل بروست، ترجمة: إلياس بديوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م، (١/ ١٨٣).

فهذا الرجل الذي يزعم أن المجتمعات وبرلماناتها هي الشكل المعاصر للسنة النبوية يجد وقتًا ليتحدث عن الطغيان الاجتماعي[1]، فبأي معيار سيتحدث عن الطغيان إن كانت المجتمعات نفسها هي المعيار، فهي السنة، وهي التي تنتج القوانين، وتحدد مفهوم العدالة!

ويتجاهل تمامًا الأزمة التي برزت في محاكمات نورنبيرغ للأسرىٰ من القيادات النازية في منتصف القرن العشرين، حيث أبرزت تلك المحاكمات سؤالًا يقول: كيف يمكن محاسبة القضاة في ظل الحكم النازي، إن كان القاضي ينفذ قانونًا سنه المشرع فقط، أليست هذه العدالة؟

فإن جعل التشريع حقًّا اجتماعيًّا، ووظيفة القضاة تنحصر في تطبيق القوانين التي يفرزها المشرعون، فإن معنىٰ هذا تجريد القضاة من أي مسؤولية أخلاقية وقانونية متىٰ طبقوا القانون الذي سنه المشرعون، مهما كانت تلك القوانين مجحفة، وعنصرية، وظالمة.

ولما كانت القوانين تمثيلًا لإرادة الشعب فمتىٰ ما تم إقرار قانون وصف بأنه إجرامي فكونه صدرَ باسم الشعب يضحىٰ كل الشعب مجرمًا! فلا معنىٰ لمحاكمة قيادات إن تركت الشعب، وإن تمت إدانة شعب كامل، ما هي العدالة في مثل هذا؟ أليست هذه العنصرية نفسها التي تحركت في إطارها النازية، كل هذا يتجاهله شحرور، ويزعم بعدها أنه يقرأ قراءة معاصرة.

---

(١) انظر: الإسلام والإنسان، (ص١٣٨).

ولم يكن شحرور هو الوحيد الذي حاول المقاربة بين الإسلام والعلمانية، وها هو صادق جلال العظم قد كتب في هذا المسألة، ورغم أنه من أنصار العلمانية إلا أنه كان أكثر دقة وهو يتحدث في هذا الموضوع، ولن تجد في كلامه ذلك التلفيق الفظ الكامن في سطور شحرور، فلما تحدث العظم عن مفاهيم مثل الديمقراطية، والمجتمع المدني، وفصل الدين عن الدولة، لم يكن له أن يشوه الحقيقة التاريخية بأنها **«ذات منشأ أوروبي»**[1]، لم يكن له أن يتحدث كشحرور كأنه يتحدث مع أطفال يريد غسل أدمغتهم وهو يقول: **«اقتدت أوروبا بالرسول بعد فترة طويلة من وفاته»**[2].

يقول العظم: «إن الإجابة الدقيقة الواقعية عن سؤال هل يتوافق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية ومكوناتها؟ هو القول: **إن الاثنين متناشزان، إذا نظرنا إليهما من وجهة المعتقد الجامد**»[3].

فمن حيث العقائد، من حيث القيم، حتمًا لا يمكن بحال أن يقال هذا هو الإسلام، ولكن العظم يريد التقريب بين الإسلام والعلمانية، ولذا يقترح تكيّفًا تاريخيًّا[4]، مع اعترافه بأن العقائد لا تسعفه في هذا،

---

(١) الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، صادق جلال العظم، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م، (ص٥).

(٢) السنة الرسولية، (ص٢٠٢).

(٣) الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، (ص١٣).

(٤) انظر: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، (ص١٤).

فإنه يقترح تعديلات دينية تاريخية، حتىٰ يحصل هذا التكيّف، أهم هذه التعديلات:

١ - «**يتوجب علىٰ الطوائف المسلمة أن تسحب صراحة كل قواعد وضوابط الشريعة التي تحكم أهل الذمة**»[1].

٢ - «يتوجب علىٰ الطوائف المسلمة أن **تلغي مرة وإلىٰ الأبد قانون العقوبات الإسلامي القديم الذي ينص علىٰ عقوبات الجلد، والرجم حتىٰ الموت، وقطع اليد، وغير ذلك من أشكال العقاب الجسدي**»[2].

٣ - سحب تكفير غير المسلمين، وتقسيم الديار إلىٰ دار إسلام ودار كفر[3].

ومن حيث انتهىٰ العظم يبدأ شحرور، لكن بطريقة لا تمت للعلمية بصلة، فكل ما قاله العظم من تعديلات، سيجري الحديث فيه حدَّ الحشوِ ليصل إلىٰ نفس النتائج لكن مع فارق أن شحرورا سيزعم أنه فهمها من النص بطريقة جديدة لم يسبق إليها، إنها القراءة المعاصرة بقواعدها المبتكرة الدقيقة! لا أنها مجرد خطوات التعديل الديني مع العلمانية، ولذا يرىٰ شحرور:

١ - أن «قوانين السلم والحرب السائدة يومها، **مثل سورة التوبة**

---

(١) الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، (ص٢٣).

(٢) الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، (ص٢٣).

(٣) انظر: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، (ص٢٣).

آية الجزية... **نصوص تاريخية لا تحمل طابع التجريد والأبدية ولا تحمل صفة التشريع** بل تؤخذ للعبرة فقط»[1]، وبالتالي يتم تغيير أحكام الذمة تمامًا.

٢ - وبأن «الشريعة الإسلامية الواردة في الرسالة المحمدية شريعة حدودية (نظرية الحدود) لا حدية، بحيث **إن قطع يد السارق، أي كف يده عن المجتمع بالسجن**، وانتهاءً بالسجن المؤبد كحد أعلىٰ»[2]، وبهذا يتم تغيير أحكام العقوبات الإسلامية.

٣ - أما وصف غير الإسلام بالكفر، فذا يتخلىٰ عنه شحرور فيقول: «**لا يحق لأحد أن يحكم علىٰ أحدٍ بأنه مشرك بالله أو كافر بالله، إلا إذا أعلن عن ذلك هو بنفسه**»[3]، ولا ينسحب هذا عنده علىٰ الفقهاء وهو يرميهم بأنهم افتروا علىٰ الله وأنهم شاركوا الله في الإلهية فالمهم عنده هو الملل الأخرىٰ.

***

(١) السنة الرسولية، (ص١١١).

(٢) الدين والسلطة، (٤٥٨).

(٣) الإسلام والإنسان، (ص١٦٨).

الأرسطية...

يتسع طرح شحرور لفقدانه أي منهج لمنظومات متعددة، وإن كان بعض هذه المنظومات حديثة، إلا أن الأمر يتسع أيضًا لمنظومات قديمة، ويضحىٰ وجود الإسلام عند شحرور مجرد حائط تُعلَّق عليه تلك المنظومات المختلفة، مهما كانت من حيث التاريخ والمحتوىٰ والتنافر، وكله باسم القراءة الجديدة.

ومن هذه المنظومات الأرسطية، فيلصقها بالآيات، ومن ذلك أنه يجعل إبراهيم عليه السلام قد وصل إلىٰ ما يسميه بالنتائج الهامة:

«الله لا يُرىٰ ولا يسمع ولا يلمس، أي لا يمكن تشخصيه.

«كل شيء يتغير ويتحرك متطورًا في الكون، والله وحده الثابت»[1].

أما أن الله لا يُرىٰ ولا يُسمع فهي مسألة هو تابعٌ فيها للجهمية، وقد أسهب العلماء في الرد عليهم، وترجع جذور هذه الفكرة المثالية إلىٰ أرسطو ومن قبله أفلاطون، وهذا الرجل الذي زعم أنه ضد المثالية يغوص فيها بكامله، فما يتحدث عنه بأنه لا يُرىٰ ولا يُسمع ولا

---

(١) الإسلام والإيمان.

يمكن تشخيصه وأنه لا شيء محض فكرة عقلية زعم هو أنها موجودة في الواقع، وإن «من خصائص المثالية: تحويل منتجات التجريد (التصورات-الأفكار) إلىٰ جوهر الكون ومبدئه الأول»[1]، وما نسبه إلىٰ إبراهيم ﷺ محض كذب عليه لا يقوم عليه أي دليل.

أما قوله بأن إبراهيم وصل إلىٰ أن كل شيء يتغير إلا الله، فهي مجرد إعادة لمقولة أرسطو المحرك الذي لا يتحرك، فالحركة تعني عنده أدنىٰ تغير، وليست النقلة فقط، وهذا التصور كان قبل أرسطو، فقد تصور زينوفانيس الإله قبل ٢٥٠٠ سنة بأنه «**لا يتحرك أبدًا، ولا يليق به أن يتحرك هنا وهناك**»[2]. وجاء أرسطو وقرر الأمر وطوّره، ولما ترجمت العديد من المقالات الأرسطية إلىٰ العربية باكرًا برزت منها مقالة اللام التي حوت نظرية أرسطو عن «**المحرك الذي لا يتحرك**»، نقلها أبو بشر متىٰ بتفسير الإسكندر إلىٰ العربية، كذلك تمت ترجمة تفسير ثامسطيوس لها[3].

ومن هنا تلقفتها بعض الفرق كالجهمية، فقام بِشر المَريسي - أحد دعاة الجهمية - بتفسير اسم الله (القيوم) بأنه «**الذي لا يزول من مكانه فلا يتحرك**»[4]، وقد رد عليه عثمان الدارمي، وعارضه بقوله:

---

(١) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، (ص١١٢).

(٢) بحثًا عن عالم أفضل، (ص٢٣٥).

(٣) انظر: الفهرست، محمد بن إسحق النديم، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (ص٣٥٢).

(٤) رد الدارمي عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي العنيد، (ص٢٠).

«**كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة**»[1].

وظلت مقالة أرسطو تؤثر في العديد من الفرق، وجرت مقاربتها مع محاججة إبراهيم عليه السلام المذكورة في القرآن، ومن هنا قال ابن سينا عند قوله تعالىٰ عن إبراهيم: ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾[2]، «**الهويّ في حظيرة الإمكان، أفولٌ ما**»[3]، فجعل الأفول محمولًا علىٰ معناه الفلسفي وهو الحكم علىٰ الشيء بأنه ممكن، ليس هو واجبَ الوجود.

وظلت المقاربة مع محاججة إبراهيم تزداد حتىٰ صارت مجرد كلام أرسطو، ومن ذلك قيل: «أما الخليل عليه السلام فقد حكىٰ الله تعالىٰ عنه في كتابه: **بأنه استدل بحصول التغيير في أحوال الكواكب علىٰ حدوثها**»[4].

وهو ما رد عليه ابن تيمية فقال: «إن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير، بل هو خلاف ما عُلم بالاضطرار من الدين والنقل المتواتر للغة والتفسير، فإن الأفول هو المغيب، يقال: أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولًا إذا غابت، ولم يقل أحد قط إنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء، يقال:

---

(١) رد الدارمي عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي العنيد، (ص٢٠).

(٢) سورة الأنعام، الآية (٧٦).

(٣) الإشارات والتنبيهات، (٣/ ١٠٣).

(٤) أساس التقديس، محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (ص٣٥).

إنها أفلت، ولا أن الريح إذا هبت يُقال: إنها أفلت، ولا أن الماء إذا جرىٰ يقال: إنه أفل، ولا أن الشجر إذا تحرك يقال: إنه أفل، ولا أن الآدميين إذا تكلموا أو مشوا وعملوا أعمالهم يقال: إنهم أفلوا، بل ولا قال أحد قط إن من مرض أو اصفر وجهه أو احمر يقال: إنه أفل.

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء علىٰ الله وعلىٰ خليل الله وعلىٰ كلام الله ﷻ وعلىٰ رسوله ﷺ المبلِّغ عن الله وعلىٰ أمة محمد جميعًا وعلىٰ جميع أهل اللغة وعلىٰ جميع من يعرف معاني القرآن»[1].

وذلك أن «الاستدلال بالقرآن إنما يكون بحمله علىٰ لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن علىٰ غير ذلك من عرف عام، واصطلاح خاص، بل لا يحمله إلا علىٰ تلك اللغة»[2].

لكن هذا الرجل لا يعبأ بأي شيء، فتارة يرفض أن يرجع لفهم الإسلام إلىٰ عصر النبوة، ليطير به إلىٰ العلمانية الأوروبية، وتارة أخرىٰ يعود إلىٰ ما قبل الميلاد - عند أرسطو ومن قبله - ليفسر بهم القرآن، دون ما يُظهر أنه علىٰ دراية بأصول ما يقول.

وهذا الرجل الذي كان يقول: «**ننظر إلىٰ التنزيل الحكيم بعيون**

---

(١) مجموع الفتاوىٰ، (٦/ ٢٨٤، ٢٨٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، (٣/ ١٩٢)، باختصار يسير.

معاصرة»[1]؟ هو نفسه الذي يقول: «اهتدىٰ إبراهيم... واكتشف عبر رحلته الطويلة... الواحد الأحد **الذي لا يتغير**... وأن الكون بكل **ما فيه متحرك**»[2]، فأي معاصرة في هذا؟ إن الإله الأرسطي لم يكن خالقًا أصلًا، لكونه لا يتحرك، وبالتالي لم يكن ذلك الإله يقوم به أي صفة من صفات الفعل، وتحريكه لغيره لم يكن منه، بل تتحرك إليه الأشياء كالعاشق لمعشوقه دون أي فعل من الثاني، وبالتالي فإن زجه بتراث ديني محكوم عليه بالفشل سلفًا، فكيف وهو الذي ارتبط بالكنيسة طويلًا، بعد تذويبه في التراث الكنسي عن طريق توما الأكويني الذي قال: «**واضح أن الله ليس يمكن أن يتحرك**»[3]، وقد نشطت الأقلام لنقده، فيما لا حاجة لإرهاق السطور به هنا.

يقول روجيه جارودي في وصف هذا التصور الأرسطي للإله:

«إن الإله الأرسطوطاليسي المسن، المحرك الثابت، الرب البارد قد مات، وإني أشك في أن الشبيبة يحلو لها أن تمثل دور النادبة في جنازته»[4]، فكيف به لو قرأ لمن يحسب أن ما جاء به لا زال معاصرًا، وهو ما دار إلا في فلك التصور الأرسطي للإله؟

---

(١) الإسلام والإيمان، (ص٢١).

(٢) القصص القرآني، (٢/ ١٠٩).

(٣) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ترجمه من اللاتينية إلىٰ العربية: بولس عواد، الطبعة الأدبية، بيروت - لبنان، ١٨٨٧م، (١/ ٩٥).

(٤) البديل، روجيه جارودي، ترجمة: طرابيشي، دار الآداب، بيروت - لبنان، (ص٣٩).



مواضع متفرقة...

وبعد الانتهاء من بيان الأسس التي قام عليها طرح شحرور وحتىٰ لا أطيل علىٰ القارئ أنتقل إلىٰ الحديث عن مواضع متفرقة من كتبه تظهر قدرات الرجل وأهليته في العديد من المباحث.

فإن هذا الرجل الذي حرص علىٰ أن يستعرض في سطوره العديد من أسماء الكتب والرجال ليظهرَ بمظهر المطلع القارئ للكثير من الكتابات في التراث مما أفقده رشاقة الحرف، وأوقعه في سمنة الحشو، ومن ذلك قوله:

«هل استطعنا نحن أن نتجاوز الشافعي في أصول الفقه ونضع أصولًا جديدة؟ وهل استطعنا تجاوز البخاري ومسلم ووضعنا أسسًا في تنقيح الحديث النبوي؟ وهل استطعنا تجاوز حجة الإسلام الغزالي؟ وهل استطعنا تجاوز الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ابن عربي؟ وهل استطعنا تجاوز علماء الكلام المعتزلة والأشعرية معًا؟ وهل استطعنا تجاوز الطبري وابن كثير؟»[1].

ولم تكن هذه الأسماء إلا محض استعراض، وإلا فسقطاته

---

(١) الدولة والمجتمع، (ص٢٢٨).

كانت تفضح عدم أهليته مرارًا.. عدم الأهلية للفهم فضلًا عن التصدر بنقده، ومن ذلك:

خلطه في الأشعري:

قال شحرور: «**يقول أبو موسىٰ الأشعري**: الكرامات للأولياء حق، وهي من وجه تصديق الأنبياء، وتأكيد المعجزات»(1).

والواقع أن هذا الكلام لأبي الحسن الأشعري(2)، وهو من المتكلمين توفي أوائل القرن الرابع هجريًّا، وليس هو أبا موسىٰ، الصحابي الشهير، فهذا مما يعلمه أي دارس للتراث.

كذب على الشافعي:

يزعم شحرور أن الشافعي لم يُجز قراءة القرآن في الصلاة بغير العربية لأن هذه المسألة عنده «**تقوم علىٰ قدسيّة اللسان العربي**»(3)، وذلك ليقول بأن الأمر «**تحركه عند الشافعي عصبية قومية لا سند لها**»(4).

وهذا كله مجرد حشو تابع لمواضيع الإنشاء التي يسهب فيها محمد شحرور، ولا علاقة للمسألة بكل هذا الذي يتفوه به.

فالشافعي لما ثبت عنده الأمر بقراءة الفاتحة في الصلاة، ثم

---

(١) الدولة والمجتمع، (ص٢٦١).

(٢) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، (ص٨٧، ٨٩).

(٣) السنة الرسولية، (ص٥١).

(٤) السنة الرسولية، (ص٥٠).

رخص النبي ﷺ لمن لم يقدر على قراءتها بذكر الله بالحمد والتكبير، قال:

«**أمر من لم يحسن يقرأ أن يذكر الله تعالىٰ، فيحمده، ويكبره، ولا يجزيه إذا لم يحسن يقرأ إلا ذكر الله** ﷻ»(١).

وذلك تابع لأصل الشافعي بأن الرخص لا قياس فيها، فقد قال في الرسالة: «قال: فما الخبر الذي لا يقاس عليه؟

قلت: ما كان لله فيه حكم منصوص ثم كان لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، **عمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله، دون ما سواه، ولم يقس ما سواها عليها**، وهكذا، ما كان لرسول الله من حكم عام بشيء، ثم سنّ سنة تفارق حكم العام»(٢).

فالرخصة بالذِكر للعاجز عن قراءة الفاتحة، لم يكن للشافعي أن يقيس عليها، وقد علم أصله، علىٰ أي حال هذا ليس موضع بيان المسألة، إنما بيان كذب هذا الرجل عليه، وقد صَدَقَ الشافعي حين قال فيمن يحمل العلم جزافًا:

«**هذا مثل حاطب الليل، يقطع حزمة الحطب، فيحملها، ولعل فيها أفعىٰ تلدغه، وهو لا يدري**»(٣)، وذلك «**يعني من يكتب العلم علىٰ**

---

(١) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (٢/ ٢٣١).

(٢) الرسالة، (ص٥٤٥).

(٣) آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني=

غير فهم»[1].

نفيه عن القرآن ما جاء فيه:

نفىٰ شحرور حصول أي معجزة للنبي ﷺ مادية له في حياته، قال: «**القرآن لم يثبت حدوث أي معجزة مادية مشخصة مرئية له في حياته**»[2].

قال تعالىٰ: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَـٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[3]، فها هو الإسراء به.

وقال: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾[4]، وها هو انشقاق القمر.

الإناث رجال!

بعد أن علمت أصول محمد شحرور يمكن التنبؤ بنتائج ما سيقوله، لكن الذي يصعب معرفته هو الواسطة التي سيظهرها للناس

=عبدالخالق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٣م، (ص٧٤).

(١) آداب الشافعي ومناقبه، (ص٧٤).

(٢) السنة الرسولية، (ص٣٩).

(٣) سورة الإسراء، الآية (١).

(٤) سورة القمر، الآيتان (١، ٢).

بأنها هي التي أوصلته إلىٰ ما قاله، ومن ذلك أنه يصطدم بقوله تعالىٰ: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾[1].

فشيء متوقع أنه سيبدأ الكلام عند هذه الآية، فهو الذي ينادي بالمساواة بين الرجال والنساء، بما في ذلك «القوامة والإرث»[2]، فماذا سيقول في تفسير قوله (الرجال)؟

يقول: «الرجال هم ذكور وإناث»[3]، وبقليل من الحذلقة حول النساء تصبح لا علاقة له بالأنثىٰ، ولا أعرف كيف سيفسر قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[4].

الموضوع ليس لغويًّا عنده، بل تحاكم لتلك المنظومات الخفية، ولكن مهلًا، ألم يقل إن خير من فسر آيات الخلق هو داروين؟

لماذا يفسر شحرور آيات تتعلق بالرجال والنساء وهم من الخلق، لماذا لا يرجع إلىٰ داروين ويرىٰ ماذا يقول، هل يقول داروين بالمساواة أم ماذا؟

يقول داروين:

«الرجل يكون أكثر شجاعة وولعًا بالتقاتل، وأكثر نشاطًا عن

---

(١) سورة النساء، الآية (٣٤).

(٢) الدين والسلطة، (ص٤٥٦).

(٣) الإسلام الأصل والصورة، (ص٢٣٧).

(٤) سورة النساء، الآية (١٧٦).

المرأة، ولديه نبوغ إبداعي بشكل أكبر، ودماغه تكون أكبر في الحجم بشكل قاطع»[1].

إن خير مفسر لآيات الخلق عند شحرور كأنه يعارضه هنا! فيقول: «التباين الرئيسي في القدرات الذهنية الخاصة بالشقين الجنسيين يتضح عن طريق بلوغ الرجل إلىٰ المراتب العليا في أي شأن يتخذه، بشكل أكبر مما تستطيعه المرأة، سواء كان محتاجًا إلىٰ تفكير عميق، أو رزانة، أو قدرة من التخيل، أو إلىٰ مجرد الاستخدام للحواس والأيدي.

وإذا تم وضع اثنتين من القوائم التي تحتوي علىٰ الرجال والنساء الأكثر بروزًا في قرظ الشعر، والرسم، وفن النحت، والموسيقىٰ، متضمنًا كلا من التأليف الموسيقي والأداء، والتاريخ، والعلم، والفلسفة، مع نصف دزينة من الأسماء التي تندرج تحت كل موضوع فإن القائمتين من شأنهما ألا يكونا مجالًا لأي مقارنة»[2].

لكنه بؤس التلفيق.

***

---

(١) نشأة الإنسان، (٣/ ١١٩).

(٢) نشأة الإنسان، (٣/ ١٣١).

الخاتمة...

رأينا فيما سبق كيف يختار بعض الكتّاب الفوضىٰ باسم المنهج، وأن ما سطروه محض شيء زائد علىٰ سطح العالم، سطور تتحكم فيها منظومات أجنبية عن النصوص الشرعية، فيقع التحاكم إليها كالمحكمات، ويجري التسليم بها كالمسلمات، فيتم تجاهل معاني النصوص لمصلحة تلك المنظومات، لكن مهلًا أليس «العُريّ الفادح خير من الزي الفاضح»؟[1]

فالزي الفاضح يستر المساوئ ويُظهر المحاسن، فلمَ اختار شحرور مسلكه هذا في زجه لتلك المنظومات باسم الدين متزينًا به؟ متجملًا به عند أهل الإسلام؟ لماذا لم يُعلنها صراحة أنها هي المعوّل عليه، بدل أن يقول ما أقوله نابع من القرآن لكنه محض قراءة جديد؟

أليس في هذا طريق التفافي عن صراحة فرعون لكنه يصل إلىٰ نفس النتيجة؟ حيث قال فرعون: ﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾[2]، و﴿ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا

---

(١) الكنز المدفون والفلك المشحون، جلال الدين السيوطي، ضبطه: محيي الدين الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ص٨٩).

(٢) سورة النازعات، الآية (٢٤).

مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾[1]، فبدل أن يقول شحرور هذا يقول كلامه الذي يراه، ثم يقول هذا معنىٰ قول ربكم! فيضحىٰ متكلمًا باسم الله، أليس في هذا اختباء خلف النصوص، ومتاجرة باسم الله تعالىٰ، فيما لا علاقة له بكتابه؟

إن لمحمد شحرور تصريحًا قد يساعد علىٰ فهم أحد أسباب حديثه في الجانب الديني قاله في كلمة له أُلقيت في معهد العلاقات الثقافية الخارجية في ألمانيا:

«أقول: إن الدين في المنطقة العربية والإسلامية هو المكون الأساسي للثقافة والمحرك الأساسي للسلوك، ولا بد لتأصيل وترسيخ هذه المفاهيم من إصلاح إبداعي وديني لتصبح هذه المفاهيم جزءًا منها»[2].

إنه سلوك براجماتي بامتياز، إنه لا يعنيه الحقيقة، بل يقول إن المفاهيم العلمانية لن تترسخ ما لم توضع في قالب ديني، وإلا فإنها لن تصبح مؤثرة في المنطقة العربية والإسلامية، بعبارة أخرىٰ:

«إذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية بمعنىٰ أنها نافعة إلىٰ هذا الحد»[3].

---

(١) سورة غافر، الآية (٢٩).

(٢) الإسلام الأصل والصورة، (ص٨٣).

(٣) البراجماتية، وليم جيمس، (ص٩٦).

إنه سلوك أيديولوجي لا يمت للعلمية بصلة، إنه يبيع سلعة، وهذه السلعة دعايتها دينية، لمجرد أن يشتريها الزبائن، لكونهم لا يشترون دون أن تكون الدعاية دينية، ونقول لمحمد شحرور: حتىٰ وأنت تأخذ الأمر علىٰ هذا المحمل فلم تكن مُجِيدًا لما سطرته سوىٰ بمساهمتك الفعّالة بصياغة عنوان هذه الكتاب: **بؤس التلفيق**.

***

قائمة المصادر والمراجع:

(١) تجفيف منابع الإرهاب، محمد شحرور، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، لُبْنَان - بيروت، الأهالي للتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٨م.

(٢) الدولة والمجتمع، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية.

(٣) الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٤م.

(٤) السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٢م.

(٥) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية.

(٦) مجموع فتاوىٰ أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م.

(٧) مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م.

(٨) المغالطات المنطقية، عادل مصطفىٰ، المجلس الأعلىٰ للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

(٩) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق - سورية، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٠م.

(١٠) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٩م.

(١١) قصة حياة تشارلس داروين، تحرير: فرانسيس داروين، ترجمة ومراجعة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١م.

(١٢) القصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٠م، الجزء الأول.

(١٣) القصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٢م، الجزء الثاني.

(١٤) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، طباعة: ذات السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(١٥) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(١٦) الكتاب المقدس، نداء الرجاء - شتوتغارت - ألمانيا، ترجمة: فانداياك والبستاني منقّحة: ١٩٩١م.

(١٧) شرح الإيمان المسيحي، أمبروسيوس (أسقف ميلان)، ترجمة: نصحي عبد الشهيد، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

(١٨) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، حققه: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(١٩) الفتاوىٰ والرسائل الصغرىٰ، أحمد الغماري، جمع وترتيب: عبدالله التليدي، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠١م.

(٢٠) الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة وعلاقتهما بالأحكام الشرعية، حسام الدين موسىٰ عفانة، إشراف: ياسين الشاذلي، جامعة أم القرىٰ / كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (رسالة ماجستير: ١٩٨١م - ١٩٨٢م).

(٢١) الحقيقة والمجاز، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد بن حامد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، الإسكندرية.

(٢٢) إحياء علوم الدين، محمد الغزالي (أبو حامد)، وبذيله المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسىٰ البابي الحلبي.

(٢٣) الإشارة إلىٰ الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(٢٤) دامغ الباطل وحتف المناضل، علي بن الوليد، تقديم وتحقيق: مصطفىٰ غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت – لبنان، ١٩٨٢م.

(٢٥) بحثًا عن عالم أفضل، كارل بوبر، ترجمة: أحمد مستجير، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٩م.

(٢٦) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن العريفي – ناصر بن يحي الحنيني – عبد الله بن عبد الرحمن الهذيل – فهد بن علي المساعد، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٨هـ.

(٢٧) الإسلام الأصل والصورة، محمد شحرور، طوىٰ للنشر والثقافة والإعلام، لندن، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٤م.

(٢٨) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، إشراف: سري نسيبة، جامعة القدس، فلسطين، (رسالة ماجستير/ ٢٠١٧م).

(٢٩) حاشية البيجوري علىٰ جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه: علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م.

(٣٠) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبّار، قوم نصه: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – مصر.

(٣١) شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبة الله بن أحمد الحنفي الماتريدي، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ٢٠١٤م.

(٣٢) الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولىٰ: ١٤١٧هـ.

(٣٣) الإصباح علىٰ المصباح في معرفة الملك الفتّاح، إبراهيم بن محمد بن أحمد المؤيدي، تحقيق: عبد الرحمن بن حسين شايم، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء - الجمهورية اليمنية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٣٤) الحق الدامغ، أحمد بن حمد الخليلي، سلطنة عمان - مسقط، ١٤٠٩هـ.

(٣٥) طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح الحلو، فيصل عيسىٰ البابي الحلبي، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

(٣٦) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: ناصر بن سليمان السعوي - علي بن عبد الرحمن القرعاوي-صالح بن عبدالعزيز التويجري - خالد بن عبد العزيز الغنيم - محمد بن عبد الله الخضيري، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٣٧) العقيدة الواسطية، أحمد بن تيمية، تحقيق: أشرف بن عبدالمقصود أبو محمد، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الثانية: ١٩٩٩م.

(٣٨) جامع العلوم والحِكَم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكَلِم، ابن رجب الحنبلي، تعليق وتحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٣٩) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

(٤٠) كتاب النفس، أرسطوطاليس، نقله إلىٰ العربية أحمد فؤاد الأهواني، راجعه عن اليونانية جورج قنواني، دار إحياء الكتب العربية مصطفىٰ البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة الأولىٰ: ١٩٤٩م.

(٤١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، الطبعة الثالثة.

(٤٢) أرسطوطاليس المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ١٩٥٨م.

(٤٣) منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٠م.

(٤٤) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة.

(٤٥) فك الشيفرة الماسونية، إيان جيتينز، ترجمة: غادة حرب، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الإصدار الأول: ٢٠١٢م.

(٤٦) الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٦م.

(٤٧) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٤٨) أم الكتاب وتفصيلها؛ قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، محمد شحرور، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٥م.

(٤٩) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، محمد عزير شمس - علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ.

(٥٠) الرد علىٰ الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه علىٰ غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

(٥١) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صححه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٩٢م.

(٥٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو حسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

(٥٣) الحلاج الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، دار رياض الريس، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٢م.

(٥٤) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، حققه: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٩٨٢م.

(٥٥) القاعدة المراكشية، ابن تيمية، تحقيق: ناصر بن سعد الرشيد - رضا بن نعسان معطي، مطابع الصفا - مكة المكرمة، ١٤٠١هـ.

(٥٦) تناقضات منهجية؛ نقد رسالة عدنان إبراهيم للدكتوراه، يوسف سمرين، مركز دلائل، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٨هـ.

(٥٧) مختارات ماركس وإنجلس، دار التقدم، موسكو-الاتحاد السوفيتي.

(٥٨) الإسلام والإيمان منظومة القيم، محمد شحرور، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩٨م.

(٥٩) نشأة الإنسان، تشارلس داروين، ترجمة وتقديم: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلىٰ للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

(٦٠) أصل الأنواع؛ نظرية النشوء والارتقاء، تشارلز داروين، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.

(٦١) كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، دار الصادر، بيروت - لبنان.

(٦٢) الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك (أبو الحسن بن القطان)، تحقيق: حسن بن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

(٦٣) ديلكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، نقله إلىٰ العربية وقدم له: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠١١م.

(٦٤) الرد علىٰ المنطقيين، أحمد بن تيمية، دار ترجمان السنة، لاهور - باكستان، ١٣٩٧هـ -١٩٧٦ م.

(٦٥) شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك، علق عليه: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت - لبنان.

(٦٦) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي، المطبعة الأنسية، بيروت، ١٣١٢هـ.

(٦٧) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٧٠م.

(٦٨) علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة - مصر، الطبعة الرابعة ١٩٤٨م.

(٦٩) الغيث المنسجم في شرح لامية العجم، واللامية للطُّغرائي والشارح هو صلاح الدين الصفدي، وبهامشه: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لمحمد بن نباتة المصري، المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الأولىٰ ١٣٠٥ هـ.

(٧٠) الداروينية الجديدة: صانع الساعات الأعمىٰ، ريتشارد دوكنز، ترجمة: مصطفىٰ إبراهيم فهمي، دار العين للنشر، الطبعة الثانية: ٢٠٠٢م.

(٧١) لماذا أنا ملحد؟، إسماعيل أحمد أدهم، مطبعة التعاون - الإسكندرية، ١٩٣٧م.

(٧٢) فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٦م.

(٧٣) منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة وتقديم: د. محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولىٰ: شباط (فبراير) ٢٠٠٦م.

(٧٤) أفول الأصنام، فريريك نيتشه، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩٦م.

(٧٥) مراسلات ماركس إنجلز، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٣م.

(٧٦) البراجماتية، وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ٢٠٠٨م.

(٧٧) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

(٧٨) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

(٧٩) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، أمانويل كنت، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٢م.

(٨٠) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، حققه: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٨١) درس القرن العشرين، كارل بوبر، ترجمة: الزواوي بغورة، لخضر مذبوح، الدار العربية ناشرون - لبنان، منشورات الاختلاف - الجزائر، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٩م.

(٨٢) أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، روجيه جارودي، مكتبة الشروق، يناير ١٩٦٦م.

(٨٣) البحث عن الزمن المفقود؛ جانب منازل السلوان، مارسيل بروست، ترجمة: إلياس بديوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م.

(٨٤) الرد علىٰ الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، قد له وخرج أحاديثه: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٨٥) رد الدارمي عثمان بن سعيد علىٰ بشر المريسي العنيد، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(٨٦) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، قدم له وعلق عليه: عمر بن محمود، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٩٩١م.

(٨٧) كفاحي، أدولف هتلر، ترجمة: لويس الحاج، بيسان، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م.

(٨٨) خرافات عن الأجناس، جوان كوماس، ترجمة: محمد رياض، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

(٨٩) الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، صادق جلال العظم، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار المدىٰ للثقافة والنشر، دمشق - بيروت، الطبعة الأولىٰ: ٢٠٠٧م.

(٩٠) الفهرست، محمد بن إسحق النديم، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(٩١) أساس التقديس، محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(٩٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

(٩٣) البديل، روجيه جارودي، ترجمة: طرابيشي، دار الآداب، بيروت - لبنان.

(٩٤) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ترجمه من اللاتينية إلىٰ العربية: بولس عواد، طبع بالطبعة الأدبية، بيروت - لبنان، ١٨٨٧م.

(٩٥) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٩٦) آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٣م.

(٩٧) الكنز المدفون والفلك المشحون، جلال الدين السيوطي، ضبطه: محيي الدين الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

* المواقع الإلكترونية:

(١) http://shahrour.org

(٢) http://www.aljazeera.net

(٣) http://www.un.org/ar

* يوتيوب:

(١) عبقرية داروين، ريتشارد دوكنز.

* * *